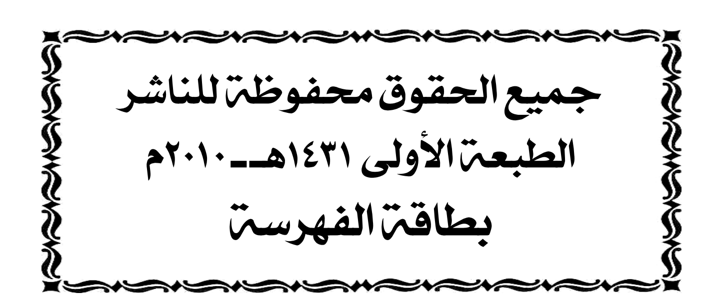
نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية

الأستاذ الدكتور

أحمد الريسوني



نظرية
التقريب والتغليب وتطبيقاتها
في العلوم السياسية



الريسوني ، أحمد

نظريــة القريـــب والتغليـــب وتطبيقاتهـــا في العلـــوم السياسية أ.د/ أحمد الريسوني ـ ط ١ . ـ المنصورة

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠م

٥٢٨ص ، ٢٥سم .

تدمك :

أ ـ العنوان :

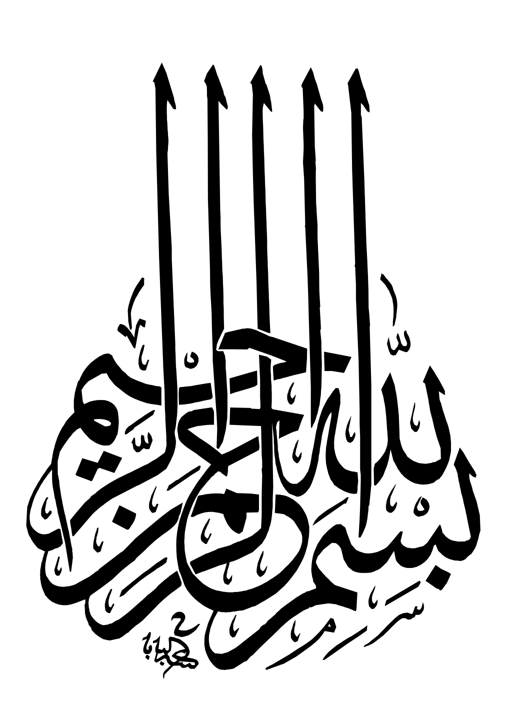
رقم الإيداع :

دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر ـ القاهرة ـ المنصورة

القاهرة . محمول : ٠١٠٩٧٠٧٤٩٥ ـ المنصورة . ص.ب. : ١٦٧

e_mail : mmaggour@hotmail.com

دار الكلمة للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

يتولى هذا البحث الكشف عن إحدى النظريات الكبرى التي تتشكل منها المنظومة المنهجية الأصولية في الإسلام . وهي نظرية ينضوي تحتها وينبع منها عدد كبير من المبادئ والقواعد التي وجهت التفكير الإسلامي ، وتحكمت في الإنتاج العلمي الإسلامي . وهي نظرية تعطي جهازا منهجيا واسعا ومنسجما ، لمعالجة عدد لا يحصى من القضايا والمسائل العلمية والعملية التي يحتوى عليها الإسلام ، وتواجه العقل المسلم ، باعتبارها نوازل ومشاكل جديدة .

وهذه النظرية نبتت بذورها الأولى في ذهني منذ أكثر من عشر سنين ، وبقيت طيلة هذه المدة تنمو وتترعرع ، وتتأصل وتتفرع ، وتنكشف لي معالمها وآثارها ، كلما اتسع تعاملي مع العلوم الإسلامية ، وكلما زاد تأملي في قوانينها وقواعدها .

وبالرغم من أني لا أستطيع أن أدفع عن نفسي الاعتقاد بأن هذه النظرية هي نظرية جديدة ، من حيث اكتشافها ، والكشف عنها كاملة ، ومن حيث تأصيلها عقليا ونقليا ، ومن حيث وضع ضوابطها ، ورفع إشكالاتها ، بالرغم من هذا ، فإني لا أنكر أن بعض الكلمات المضيئة لبعض علمائنا كانت حاسمة عندي في التنبيه على هذه النظرية ، وفي الإشارة إلى بعض مسالكها وجوانبها .

وأخص بالذكر منهم الأئمة :

ابن عبد البر ، وابن عبد السلام ، والقرافي ، والشاطبي ، رحمهم الله تعالى . وسيأتي كلامهم في مناسبات قادمة إن شاء الله تعالى .

وقد عرضت هذه النظرية ، وبسطت مسائلها عبر المراحل الآتية :

المدخل :

وقد خصصته لتقديم فكرة مختصرة عن هذه النظرية ، ولتوضيح بعض المصطلحات الأساسية التي يدور عليها هذا البحث ، ولا تخفى ضرورة ذلك وأهميته .

الباب الأول :

وقد عرضت فيه التطبيقات التي يتمثل فيها العمل بنظرية التقريب والتغليب . وأكثر ما جرى فيه العمل بالتقريب والتغليب ، هو علوم : الحديث والفقه والأصول . ولهذا كانت التطبيقات التي اخترتها لتجلية العمل بنظرية التقريب والتغليب عند علمائنا ، من هذه العلوم الثلاثة .

وقد اخترت أن أقدم تطبيقات النظرية على تأصيلها ، لكون التطبيقات أبلغ في البيان وأيسر على الفهم ، ثم إن التطبيقات ـ بكثرتها وتنوع مجالاتها ـ تساعد على إثبات وجود هذه النظرية وسريانها في العلوم الإسلامية ، بحيث لا يبقى لي بعد ذلك سوى كشف خيوطها ، ووضع اليد على ارتباطاتها ، عبر المسائل والفروع التطبيقية .

الباب الثاني :

وهو الباب الذي أوليته أكبر عناية ، باعتباره عندي أهم إنجاز في هذا البحث ، وقد قمت فيه بتأصيل النظرية . ويتمثل هذا التأصيل في ثلاثة جوانب هي :

١ ـ أدلة النظرية :

حيث أثبت أن هذه النظرية تقوم على أسس وأدلة تشهد لمشروعيتها وصحة العمل بها . وهي تفيد في مجموعها وجملتها القطع بصحة العمل بالتقريب والتغليب ، وهي أدلة نقلية وعقلية ، ولكن بما أن هذه النظرية قد نسبت إلى العلوم الشرعية ، وأعملت في مسائلها وأحكامها ، فقد عولت في إثباتها أساسا على الأدلة النقلية .

٢ـ إشكالات النظرية :

فهذه النظرية ـ خصوصا مع جدة الكشف عنها وعن سعة تأثيرها ـ تثير إشكالات ومحاذير ، فكان لا بد من معالجة هذه الإشكالات والمحاذير ، ولا بد من دفع بعض الاعتراضات الواردة عليها ، حتى يكون تأصيلها أمتن وأوضح .

٣ـ ضوابط النظرية :

والغرض من هذه الضوابط إتمام بناء النظرية ، وتيسير العمل بمقتضاها ، وضمان السلامة من محاذيرها وسوء تطبيقها .

الباب الثالث :

وقد قدمت فيه تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب ، فبعد تقديم النظرية وبيانها مفصلة ومؤصلة ومضبوطة ، أردت أن نستفيد منها ونستعين بفعاليتها المنهجية في معالجة بعض القضايا العلمية ، وهي معالجة تزيد من توضيح النظرية وبيان أهميتها وسعة مجالات العمل بها .

وقد كان من المبادئ التي التزمت بها وحرصت عليها في هذا البحث : تحري الجدة والنفع ، والإعراض عما خلا منهما ، راجيا بذلك أن أدخل في قول رسول الله ﷺ : « **إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة ، إلا من صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له** »[1] .

ففي الحديث دلالة على أن العلم المعتبر ، المأجور صاحبه ، إنما هو العلم النافع : « وأنه ينبغي أن يختار من العلوم الأنفع فالأنفع » كما يقول النووي في شرحه للحديث .

(1) الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة ، كتاب الوصية ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته ، ورواه ابن عبد البر بأسانيد وألفاظ مختلفة. انظر : جامع بيان العلم وفضله: ١٧، ١٨.

فليس كل علم مطلوبا ومرغوبا ، وليس مجرد التكرار والاجترار يدخل صاحبه فيمن خلفوا علما يُنتفع به ، بل ما أكثر المصنفات التي كان أحرى بأصحابها أن يشغلوا أوقاتهم بغيرها . وقد حكى العلامة الأُبِّي [1] ، عن شيخه الإمام ابن عرفة ، أنه كان يقول في حديث « **أو علم ينتفع به** » : « إنما تدخل التآليف في ذلك ، إذا اشتملت على فوائد زائدة ، وإلا فهو تخسير للكاغد » قال الأُبي موضحا : « ويعني بالفائدة : الزائدةَ على ما في الكتب السابقة عليه . أما إن لم يشتمل التأليف إلا على نقل ما في الكتب ، فهو الذي قال فيه : تخسير للكاغد » .

وأما ما يملأ هذا البحث من كثرة النقول والاستشهادات ، فليس خارجا عن هذا المبدأ ـ مبدأ تحري الجديد والنافع ـ لأني إنما أنقل القديم لأستخرج منه الجديد ، ولأبني به وعليه الجديد ، وحتى في هذه الحالة ، فإني أنتقي وأتحرى النافع والأنفع .

وهناك شيء آخر راعيته فيما نقلته من استشهادات وأمثلة ، هو أن أبرز بعض الأقوال والآراء النفيسة ، وأكشف عنها النقاب ، وأدفع بها إلى التداول والرواج ، إيمانا مني أنها لم تنل ما تستحقه من ذلك .

كما أني التزمت الإيجاز والاقتصار على القدر الذي يحقق المقصود أو يخدمه ، وهكذا تحاشيت الاشتغال بالمقدمات والاستطرادات ، وتحاشيت بسط كثير من المسائل الأصولية ، أو الفقهية ، أو اللغوية ، التي تعرض لي ، وتتصل بكلامي . واقتصرت منها على ما رأيته حدا أدنى ، مما يخدم مسائلي الأصلية ، فقد أكتفي بخلاصة موجزة ، وقد أكتفي بالإشارة والإحالة ، وقد أكتفي بجانب من المسألة ، وإذا وجدت المقام يتطلب قدرا من التفصيل والتطويل ، فعلت ذلك بالقدر الذي يتطلبه المقام ، ولا أزيد ولا أسرف .

---

(1) انظر نيل الابتهاج ، للتنبكتي : ٢٧٥.

أسأل الله الكريم الرحيم أن يجبر عثرتي ، ويغفر زلتي ، ويتقبل مني ما قصدت فيه النفع والإحسان ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

الرباط في ٢٥من ذي القعدة ١٤١٢هـ - ٢٠من مايو ١٩٩٢م .



المدخل

خلاصة النظرية

أهم مصطلحاتها

خلاصة النظرية

نظرية التقريب والتغليب ، هي عبارة عن نسق علمي منهجي ، يقوم على فكرة أساسية مشتركة ، هي بمثابة البذرة الأولى ، ثم تتشعب هذه النظرية شعبا عديدة ، وتتفرع عنها فروع لا تحصى .

الفكرة الأساسية لهذه النظرية ، وهي : ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ [البقرة:٢٦١] ، هي أننا ، فيما نسعى إليه من أمور علمية أو عملية ، قد نحقق مبتغانا ، وننجز مطلوبنا ، على أكمل الوجوه وأتم الصور ، وقد لا نصل إلى ذلك ، فإذا وصلنا إلى الكمال والتمام واليقين ، فبها ونعمت . وإذا لم نصل ، فهاهنا تأتي « نظرية التقريب والتغليب » .

وبمقتضى هذه النظرية ، فإنه يصبح لنا ، ويتعين علينا ـ حين نفتقد اليقين والكمال ـ أن نتمسك بما تدل عليه الأدلة ، وتهدي إليه القواعد وتتيحه الإمكانات الميسورة ، مما هو قريب من درجة اليقين والكمال ، ومما هو أمثل بها وأشبه ، فإذا لم تتأت درجة التقريب هذه ، صرنا إلى التغليب ، وهو الأخذ بما غلب صوابه ، وبما غلب احتمال صدقه وصحته ، وبما غلب من المقادير والأحوال والأوصاف .

هذه هي الفكرة الجنينية لنظرية التقريب والتغليب ، وهي فكرة تبدو صغيرة وبسيطة ، ولكنها تسري في كافة العلوم ، وفي كافة مجالات الحياة ، وتخضع لها معظم المسائل العلمية ، والممارسات العملية . والذي يعنيني منها الآن ، هو دخولها والعمل بها في نطاق العلوم الإسلامية خاصة .

إن الباحث في العلوم الشرعية ـ من تفسير وحديث وفقه وأصول ، وغيرها ـ يجد معالم هذه النظرية وآثارها ، في مختلف جوانب هذه العلوم وفي مختلف قضاياها ، يجدها في شكل إشارات وتنبيهات ، ويجدها في شكل طرائق استدلالية ، تبدو مختلفة ، ولكنها عند التمحيص ، ترتد إلى جوهر واحد ، ويجدها في شكل تطبيقات في غاية التنوع والتباعد ،

ولكن بالتأمل وإمعان النظر يكتشف أنها جميعا ينظمها خيط واحد ، ويجدها أوضح ما يجد ، في شكل قواعد ومبادئ ، بعضها يعتبر خاصا بعلم من العلوم ، وبعضها يعتبر مشتركًا بين علمين ، أو بين قضايا متشابهة من علم واحد أو أكثر ، وبعضه قواعد غير معلنة وغير مصرح بها ، ولكنها مرعية معمول عليها .

وبما أن هذه القواعد تلخص جوانب متعددة من هذه النظرية ـ ونحن في نطاق تقديم خلاصة النظرية ـ فلا بأس من ذكر بعضها ، ولو أنها ستأتي موضحة ومرتبة في مواضعها من هذا البحث .

- ما قارب الشيء يعطي حكمه .
- اليسير معفو عنه .
- اتباع الأحسن والأشبه .
- تقديم الأمثل فالأمثل .
- اعتبار غلبة الظن .
- الظن واجب العمل به .
- العبرة للغالب الأعم .
- النادر لا حكم له .
- الأقل يتبع الأكثر .
- للأكثر حكم الكل .
- الترجيح بالكثرة .
- الأكثرون أكثر صوابا وأقل خطأ .

هذه القواعد وأمثال لها ، إنما هي أشكال من التعبير عما أسميته « نظرية التقريب والتغليب » ، ولو أن العلماء أطلقوها كلا على حدة ، وطبقوها كلا في موضع ، ولكن النظر فيها مجتمعة ، وربط تطبيقاتها بعضها ببعض ، والنظر في الأساس العلمي الذي

تستند إليه ، يكشف عن وجود نظرية شاملة كاملة ، ولو أنها كامنة .

وتسميتي لهذه الحصيلة المنتظمة من القواعد والتطبيقات « نظرية » ، يرجع عندي إلى الاعتبارات الآتية :

١ ـ لكونها جميعا نابعة من أصل واحد ، وقائمة على أساس واحد ، على ما بينها من تنوع واختلاف وتباعد ، وذلك هو الأخذ بالتقريب والتغليب ، كلما تعذر أو تعسر ما هو أفضل ، فالنظرية هنا تعني النسق العلمي الذي ينظم ـ في انسجام وتكامل مجموعة من الحقائق والأحكام ترجع إلى أصل واحد وجوهر واحد .

٢ ـ لكونها ـ في جملتها ـ نظرية مشهودًا لصحتها وقطعيتها بالأدلة المعتبرة شرعا وعقلا .

٣ ـ لكون هذه النظرية يمكن إخضاعها ـ عند التطبيق ـ إلى ضوابط وقواعد منهجية ، تجعل منها أداة علمية مضبوطة ومأمونة العواقب والنتائج .

وبيان كل هذا آتٍ في مواضعه بحول الله تعالى .



المصطلحات الأساسية في البحث

هناك بعض المصطلحات سوف تتردد كثيرا على صفحات هذا البحث ، لكونها تعبر عن المعاني الأساسية في هذه النظرية . ولهذا كان لا بد من أن أقف عندها في البداية ، لبيان معانيها وتحديد مدلولاتها في موضوعنا ، وسأركز على دلالتها الاصطلاحية ، وخاصة دلالتها على جوهر الموضوع ، وهو درجات الثبوت العلمي ، ومدى تطرق الاحتمال أو عدمه إليها .

العلم :

لفظ العلم يستعمل كثيرا بمعنى المعرفة ، أو العرفان ، بأمرما ، بشيء ما ، أيّاً كان نوع هذه المعرفة ، وأيا كان مصدرها ووسيلتها ، وأيا كانت درجة صحتها ودقتها . والعلم على هذا المعنى ، هو نقيض الجهل ، وفي اللسان لابن منظور : « والعلم نقيض الجهل . . . وعلمت الشيء أعلمه علما : عرفته . . .ويجوز أن تقول : علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته[1] » .

وقد ذكر الجرجاني عدة تعريفات للعلم ، ثم قال : « والجهل نقيضه »[2] .

وهذا هو المعنى الأصلي العام لكلمة العلم في الوضع اللغوي العادي .

ويستعمل « العلم » للدلالة على المعرفة القائمة على الدليل والبرهان ، فهي معرفة أخص من المعرفة في المعنى السابق . فالمعرفة هنا ، هي معرفة ذات مصادر ومناهج وأدلة معترف بها . وقد نقل ابن القيم عن ابن عبد البر وغيره من العلماء « أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم ، وأن العلم معرفة الحق بدليله » قال ابن القيم : « وهذا كما قال أبو عمر رحمه الله تعالى ، فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل »[3] .

---

(1) لسان العرب ١٢/ ٤١٧ ـ ٤١٨ .

(2) التعريفات ٨٢ .

(3) إعلام الموقعين ١/ ٧.

وإنما لم يعدوا المقلد عالماً ـ مع أنه قد يكون ذا علمٍ كثير ، بالمعنى الأول ـ لأن المقلد لا يأخذ علمه من مصادره ، ولا بأدلته ، وإنما يأخذه تقليدا لغيره .

فالعلم على هذا المعنى الثاني ، أخص من المعنى الأول ، فهو علم قائم على النظر والاستدلال ، وأخذ الأمور من مصادرها وأدلتها ، اقتناعا لا تقليدا ، وهذا هو أكثر المعاني تداولًا واعتمادا لدى أهل العلوم المختلفة ، وفيه يقول الدكتور جميل صليبا : « وقد يقال : إن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة ، لأن المعرفة قسمان : معرفة عامية (Vulgaire) ومعرفة علمية (Scientifique) والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة ، وهي التعقل المحض والمعرفة الكاملة . . .» [١] .

ومن هذا المعنى قولهم : « الروح العلمية ، Esprit Scientifique) حيث يطلق هذا التعبير على العقل المنظم الواضح ، الذي لا يعتقد ولا يسلم بحكم إلا بعد تحقيقه والتدقيق فيه وإقامة البرهان عليه [٢] .

ويلاحظ أن هذا المفهوم للعلم ، غير مرتهن باليقين أو عدمه ، بقدر ما هو متعلق بالمنهج والأساس الذي قام عليه . أي أن المعرفة تعتبر علما إذا قامت على منهج علمي صحيح ، وعلى أدلة علمية مقبولة في بابها ، بغض النظر عما إذا كانت النتائج يقينية أو محتملة . وقد صرح الدكتور صليبا بهذا ، في صدر تناوله لمصطلح العلم ، حيث قال : « العلم هو الإدراك مطلقا ، تصورا كان أو تصديقا ، يقينيا كان أو غير يقيني . . .» .

غير أن قوله : « مطلقًا » يعود بنا إلى المعنى الأول للعلم ، ولهذا فالشاهد عندي هو قوله : « يقينيا كان أو غير يقيني » بمعنى أن العلم لكي يعتبر علما ، ويعتد بعلميته ، لا يشترط فيه أن يكون كله يقينا ، وكله سالما من الأغلاط في نتائجه ومقرراته .

وعندما نتحدث عن « العلم » وعن علم من العلوم ، وعن الأبحاث العلمية ، والنتائج العلمية ، وعن أهل العلم ... لا يخطر على بالنا اشتراط العصمة والسلامة من

---

(1) المعجم الفلسفي ٢/ ٩٩.
(2) نفسه ١٠٢.

كل غلط أو خلل ، لا في العلوم الشرعية ولا في غيرها .

وعندما نكتشف غلطا أو أغلاطا في علم من العلوم ، وعند عالم من العلماء ، لا يذهب أحد إلى تجريد ذلك العلم من علميته ، ولا ذلك العالم من علمه . فلا تنافي إذا بين العلم والعلمية ، وبين تطرق الغلط والاحتمال .

ويتأيد هذا المعنى بقوله ﷻ : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ ﴾ [النساء:٨٢، ٨٣] ، ولا يخفى أن ما يستنبطه العلماء وأولو الأمر من خلال تدبرهم للقرآن الكريم ليس بمعصوم من الخطأ ، وليس قطعيا في جميع الأحوال ، ومع ذلك قيل فيه : « لعلمه » .

غير أن الاصطلاح الذي ساد واشتهر ، وخاصة عند المتكلمين والأصوليين ، هو استعمال « العلم » فيما علم قطعا ويقينا .

قال الشيرازي : « واختلف في حده ، فقيل فيه : تبين المعلوم على ما هو به ، وهذا فاسد ، لأنه لا يدخل فيه علم الله تعالى ، فإنه لا يوصف بأنه تبين ، لأن التبين هو تكلف تحصيل الشيء ، وذلك يستحيل في علم الله تعالى .

وقيل فيه : معرفة المعلوم على ما هو به . « وهذا الذي نختاره . فكل من عرف شيئا على ما هو به ، فقد علمه »[(١)] .

وهو نفس التعريف الذي أخذ به الباجي[(٢)] . وينسب أيضا إلى الباقلاني وأبي يعلى[(٣)] ، وقد ردده كثير من الأصوليين فيما بعد .

ورغم أن هذا التعريف لا ينص صراحة على القطع واليقين ، إلا أن هذا الشرط مضمن في قولهم : « على ما هو به » . كما أن إصرار الشيرازي على إدخال علم الله تعالى في

---

(1) شرح اللمع ١/ ١٤٦.

(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول ١٧٠ ، والحدود ٢٤.

(3) انظر مسودة آل تيمية ٥٧٥.

هذا التعريف ، حاسم في أن العلم عنده لا بد أن يكون يقينيا ، مطابقا لحقيقة الأمر .

وقد عمد عدد من العلماء إلى التنصيص الصريح على القطع والتيقن في تعريفهم للعلم ، دون أن يتكلفوا التنصيص على أن علم الله تعالى مشمول بتعريفاتهم كما فعل الشيرازي . بل على العكس ، نجد ابن عبد البر يستعمل لفظ التبين ، الذي يقتضي خروج علم الله من التعريف .

قال أبو عمر : « حد العلم عند المتكلمين في هذا المعنى : هو ما استيقنته وتبينتَه ، وكل من استيقن شيئا فقد علمه . وعلى هذا ، من لم يستيقن الشيء وقال به تقليدا ، فلم يعلمه »[1] .

وقد جمع ابن حزم بين هذا التعريف وسابقه ، في عبارة موجزة فقال : « والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه . . .[2] » .

وقد جعل ابن العربي العلم واليقين مترادفين ، دالين على ثبوت أمر إلى درجة ينمحي معها الاحتمال المخالف ولا يبقى له أثر[3] .

وفي تعريفات الجرجاني : « العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع »[4].

وتعريف العلم على هذا النحو المضيق المتشدد ، الذي يجعل منه مرادفا لليقين ، إنما هو اصطلاح متأخر طارئ . وقد ساد واستتب له الأمر على أيدي المتكلمين . وإلى هذا أشار ابن عبد البر بقوله : « حد العلم عند المتكلمين في هذا المعنى . . .» كما تقدم قريبا .

وقال العلامة أحمد نكري : « المختار عند المتكلمين أنه (أي العلم) صفة توجب تميز شيء لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك التمييز . وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين »[5] .

والعلم بمعنى اليقين وارد كثيرا في القرآن الكريم ، كما في هذه الآيات :

---

(1) جامع بيان العلم وفضله ٤٥.
(2) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٦.
(3) انظر : عارضة الأحوذي ، شرح صحيح الترمذي ١/ ٩٩.
(4) التعريفات ٨٢.
(5) جامع العلوم ، الملقب بدستور العلماء ٢/ ٣٤٦.

﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الواقعة:٦٢] .

﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٦٠] .

﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد : ١٩] .

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [البقرة:٢٠٣] .

ولكن هذا ليس هو المعنى الوحيد للعلم في القرآن ، فقد أطلق العلم في القرآن على ما ليس يقينا بالضرورة ، كما تقدم في الآية : ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ ، وكما في قوله سبحانه : ﴿وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ﴾ [يونس:٥] وقوله ﷻ : ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ﴾ [الممتحنة:١٠] . وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور:٣٣] . وقوله : ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ﴾ [يوسف:٨١] .

فالعلم في كل هذه الحالات يمكن أن يكون يقينا ويمكن ألا يكون ، ويمكن أن يقع صوابا مطابقا للواقع ـ وهو غالب ـ ويمكن أن يقع فيه الغلط ، وهو مع ذلك علم ، لأنه قائم على النظر والاستدلال ، متبع لقواعد العلم ومناهجه .

ومعنى هذا أن قصر مصطلح العلم ، على ما كان يقينا مطابقا – ولابد ـ لحقيقة الأمر ، إنما هو اصطلاح خاص ، فمن الغلط اعتباره المعنى الوحيد للعلم ، كما فعل المتكلمون والمتفلسفون . ثم إن هذا القصر لمفهوم العلم ، يُفقد مصطلحا آخر دوره وأهميته ، وهو مصطلح اليقين .

اليقين :

تتفق مختلف التعريفات لليقين ، على عنصرين لابد منهما فيه :

١ ـ أن يكون معتقِده جازما به إلى درجة يستحيل معها زعزعته أو تشكيكه فيما تيقنه .

٢ ـ أن يكون الأمر المتيقن صحيحا في ذاته ، مطابقا تماما لحقيقته وواقعه .

يُعَرِّف الجرجاني اليقين بأنه : « اعتقاد الشيء بأنه كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن أن

يكون إلا كذا ، مطابقا للواقع ، غير ممكن الزوال . . . . »[١] .

وقد تبنى أحمد نكري هذا التعريف بتمامه ، ونقله بألفاظه[٢] .

وأصل هذا التعريف عند الإمام الغزالي . فاليقين عنده هو أن تتيقن الأمر ، وتتيقن صحة يقينك ، وتتيقن استحالة خطئه[٣] .

وكل ثقب يتطرق إلى هذه « الأسوار الحديدية » فإنه يخرج القضية عن دائرة اليقين .

ولهذا حرصت كثير من التعريفات على وضع اليقين مقابل الشك ، فهما ضدان لا يجتمعان أبدا[٤] .

وبهذا المعنى استعمل اليقين في القرآن الكريم ، كما في قوله تعالى : ﴿وَبِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة:٤] وقوله على لسان الهدهد لسليمان : ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل :٢٢] .

واليقين على هذا الأساس لا مجال فيه للتفاوت والزيادة والنقصان ، وهذا معنى قول ابن عطية :« فاليقين لا يتبعض »[٥] وقول ابن حزم « واليقين لا يتفاضل »[٦]

ومن هنا ذهب المحققون من المفسرين إلى أن قول نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام : ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة :٢٦٠] ، لم يكن عن شك ولا لنقص يقين وإنما معناه ، كما قال القرطبي :« سألتك ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانا والمعلوم عيانا »[٧] قال ابن عطية :« وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أُخبرت به »[٨] فهو عليه السلام أراد أن ينتقل من اليقين العقلي البرهاني ، إلى اليقين

---

(1) التعريفات ٨٢.

(2) جامع العلوم ٣/ ٤٨٢.

(3) انظر : المستصفى ١/ ٤٣/ ٤٤.

(4) انظر مثلًا : المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٢/ ٥٨٨.

(5) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٠٤.

(6) المحلى ١/ ٤١.

(7) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٣٠٠.

(8) المحرر الوجيز ٢/ ٣٠٢.

الحسي العياني ، وليس في هذا زيادة في درجة اليقين ، ولكن فيه زيادة انشراح وبهجة ، وهو ما عبر عنه إبراهيم عليه السلام بالطمأنينة : ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ .

[البقرة:٦٠]

وبعض الناس يفرقون بين اليقين ، وعلم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين ، أخذا من قوله تعالى في سورة التكاثر : ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر] ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الواقعة :٩٥] .

قال الجرجاني يوضح ذلك :« فعلم كل عاقل الموت : علم اليقين ، فإذا عاين الملائكة : فهو عين اليقين ، فإذا ذاق الموت : فهو حق اليقين » [١]

وقيل : « علم اليقين : ما يحصل عن الفكر والنظر كعلمنا بوجود الماء في البحر . وعين اليقين : ما يحصل عن مشاهدة وعيان ، كمن مشى ووقف على ساحل البحر وعاينه . وحق اليقين : ما يحصل عن العلم والمشاهدة معا ، كمن خاض في البحر واغتسل بمائه ، أو كمن عرف الحق بالمشاهدة واتحد به » [٢] .

وهذه التفريقات لا تعدو كونها أذواقا وتخمينات . أما المعنى الواضح الذي تشهد له استعمالات العربية ، فهو أن هذه التنويعات القرآنية في العبارة ، إنما هي لتأكيد حصول اليقين الحقيقي في هذه الحالات ، كما نقول : هذا هو عين الصدق ، وهذا هو العلم الحق . فهي صيغ توكيدية لا غير .

قال ابن عطية في قوله تعالى : ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾: « هي عبارة عن مبالغة وتأكيد ، معناه : أن الخبر هو نفس اليقين وحقيقته » [٣] .

وفي قوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴾ ، قال : « تأكيد في الخبر ، وعين اليقين : حقيقته وغايته » [٤] .

---

(1) التعريفات ٤٨.

(2) انظر : المعجم الفلسفي ٢/ ٥٨٨ ، ٥٨٩.

(3) المحرر الوجيز ١٥/ ٣٩٤.

(4) المحرر الوجيز ١٦/ ٣٦٠.

وفائدة هذه الأساليب التوكيدية ، هي فائدة التوكيد عموما ، ولها فائدة خاصة في هذا الموضوع ، وهي استبعاد ما يعتقده بعض الناس يقينا ، ويسمونه يقينا ، وهو ليس بيقين حق ، من ذلك ما ذكره الإمام مالك في تفسير اللغو في اليمين قال : « أحسن ما سمعت في هذا : أن اللغو حلف الإنسان على الشيء يستيقن أنه كذلك ، ثم يوجد على غير ذلك ، فهو اللغو » [(1)] .

ومعنى هذا أن بعض الناس قد « يستيقنون » أمورا ، بناء على أمارات ومستندات خادعة ، ويعلنون أنهم على يقين ، وقد يحلفون على ذلك ، وهم واثقون مطمئنون ، ولكن الحقيقة سرعان ما تنجلي خلاف ما تيقنوه . ولهذا كان من العناصر المكونة لليقين ، كونه مطابقا للواقع . مع استحالة نقضه ، فهذا هو علم اليقين ، وهو عين اليقين ، وهو حق اليقين .

واليقين هو أعلى مراتب العلم ، وأقصى درجات الجزم ، فالعلم ، والجزم بالعلم ، درجات ، أعلاها اليقين ، لأنه لا درجة فوق درجة اليقين . كما أنه ليس تحت اليقين ـ بمعناه المتقدم ـ يقين .

قال ابن عطية : « واليقين أعلى درجات العلم ، وهو الذي لا يمكن أن يدخله شك بوجه » [(2)] .

فأما ما كان قابلًا للشك والتشكيك ، أو قابلا للنقض ، أو غير مطابق لحقيقة الأمر ، فليس من اليقين في شيء ، ولو ادعى صاحبه أنه على يقين ، واعتقده يقينا .

وكما أن ادعاء اليقين ـ بغير شروطه ـ لا يعطي صفة اليقين الحق ، فإن إنكار اليقين ـ بعد تحقق شروطه ـ لا يرفع صفة اليقين . ولهذا لم يلتفت أحد من العقلاء ، إلى تشكيكات السفسطائيين ، المنكرين للحقائق ، وكانوا كمن قال فيهم المولى سبحانه : ﴿ فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَٰتُنَا مُبۡصِرَةٗ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ

---

(1) الموطأ ، باب اللغو في اليمين.

(2) المحرر الوجيز ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥ و ١٦/ ٣٥٩.

عَـٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل] فهم مستيقنون ، ولو أنهم جاحدون عنادا واستكبارا .

الظن :

المعنى الاصطلاحي للظن متفق عليه ، ولا خلاف فيه ، ولو اختلفت الألفاظ المعبر بها عنه . فقد استقر استعمال الظن فيما كان راجحا من الاعتقادات والآراء ، من غير أن ينتفي خلافه انتفاء قطعيا .

يقول الشيرازي :« والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر ، وذلك كخبر الثقة ، يجوز أن يكون صادقا ، ويجوز أن يكون كاذبا ، غير أن الأظهر من حاله الصدق ، فيظهر أنه صادق » (١) فاعتقاد الصدق في هذه الحالة هو الظن .

وقال الجرجاني :« الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض » (٢) .

وأما الاستعمالات اللغوية والقرآنية للظن ، فيدخل فيها هذا المعنى ومعانٍ أخرى غيره .

قال الباجي : « الظن في كلام العرب على قسمين :

أحدهما : أن يكون بمعنى العلم ، مثل قوله تعالى : ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَـٰقٍ حِسَابِيَهۡ﴾ .

[الحاقة :٢٠]

والضرب الثاني : ليس بمعنى العلم ، ولكنه من باب التجويز ، وللمظنون مزية على سائر الوجوه التي يتعلق بها التجويز . . .» (٣) .

وليست معاني الظن في كلام العرب منحصرة في هذين المعنيين ، بل يستعمل بمعنى اليقين أيضا ، ويستعمل بمعنى الشك ، ويستعمل بمعنى الخرص والتخمين . . . قال ابن الأنباري : « وقد حدثنا أحمد بن يحيى النحوي أن العرب تجعل الظن علما ، وشكا ، وكذبا . . . » (٤) .

---

(1) شرح اللمع ١/ ١٥٠.

(2) التعريفات ٧٧.

(3) الحدود ٢٨.

(4) عن تفسير القرطبي ٢/ ٦.

وقال الجرجاني : « ويستعمل في اليقين والشك »[1] .

وقال ابن عاشور : « والمراد بالظن في اصطلاح المتقدمين : الرأي المخالف للدليل الشرعي ، وهو الظن المسمى بالهوى . . . »[2] .

واستعمالات الظن في القرآن ـ وهي كثيرة ـ تؤيد كل هذا .

فقد ورد بمعنى اليقين ، من ذلك :

﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة :٤٦] .

﴿وَرَءَا ٱلْمُجْرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف :٥٣] .

﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾ [يونس :٢٢] .

﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾ [التوبة :١١٨] .

﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا﴾ [الجن :١٢] .

وورد الظن مفيدا معنى الشك ، كما في الآيات :

﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية :٣٢] .

﴿وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [القصص :٣٨] .

﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِى قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا﴾ [الفتح :١٢] .

قال الضحاك :« كل ظن في القرآن من المؤمن فهو يقين ، ومن الكافر فهو شك »[3] .

وورد الظن بمعنى الخرص والتخمين والهوى ، مثل :

---

(1) التعريفات ٧٧.

(2) النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح ٣٤٠.

(3) عن تفسير القرطبي ١٨/ ٢٧٠.

﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ .

[الجاثية :٢٤]

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ﴾ [يونس :٣٦] .

﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ﴾ [النجم :٢٣] .

وعلى الرغم من هذه المعاني المتعددة والمتفاوتة للظن في كلام العرب ، وفي القرآن الكريم ، فقد استقر معناه الاصطلاحي ، عند الأصوليين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة [١] ، على إفادة الاحتمال الراجح ، كما قال الغزالي : « الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين » [٢] .

تفاوت الظنون :

إذا كان المعنى الاصطلاحي للظن قد أصبح محل اتفاق واسع بين العلماء على اختلاف تخصصاتهم ، فإن هذا المعنى يشتمل على مراتب ودرجات ، بعضها أعلى من بعض ، وبعضها أقوى من بعض . وإذا كان اليقين لا يتفاوت ولا يتفاضل ، فإن الظن يتفاوت ويتفاضل ، ويقع على درجات عديدة ، بعضها ينزل حتى لا يكون فيه من الرجحان إلا قدرًا طفيفًا ، وبعضها يعلو حتى لا يبقى بينه وبين اليقين إلا فارق طفيف .

يقول الراغب الأصفهاني :« الظن اسم لما يحصل عن أمارة ، ومتى قويت أدت إلى العلم ، ومتى ضعفت جدا ، لا يتجاوز حد التوهم » [٣] .

وقال الشاطبي :« مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهي إما إلى العلم أو إلى الشك . . . » [٤] .

ويوضح الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني ذلك أكثر ، حيث يقول : « ودون مرتبة اليقين مرتبة الظن الراجح . والظن الراجح درجات : أعلاها الذي يقارب اليقين ، حتى

---

(1) انظر : المعجم الفلسفي ١/ ٣٤.
(2) المستصفى ٢/ ١٤٤.
(3) المفردات في غريب القرآن ٣١٧.
(4) الموافقات ٤/ ١٥٦.

لا يكاد يخطر على الفكر أن نقيضه ربما كان ممكنا وتتنازل الدرجات حتى تنتهي بأدناها ، وهي التي ليس بينها وبين الشك درجة »[1] .

وإذا أردنا أن نعبر عن تفاوت درجات الظن تعبيرا حسابيا قلنا : إنها تتراوح بين درجة واحد وخمسين من المائة ، ودرجة تسعة وتسعين من المائة . وبعبارة أدق : كل ما زاد على الخمسين من المائة ولم يصل إلى المائة .

فالظن إذاً لا يعبر عن درجة واحدة من الرجحان والغلبة ، وإنما هو درجات كثيرة متفاوتة . وقد يكون بينها من التفاوت أكثر مما بينها وبين غيرها مما لا يدخل في مسمى الظن ، كاليقين والشك والوهم . ولكنها درجات يصعب ـ إن لم يتعذر ـ تمييزها بضوابط وأسماء خاصة بها .

ولهذا ، فكل ما فعله بعض العلماء ، هو تقسيم الظن إلى مرتبتين ظاهرتَي التمايز في الغالب ، هما : الظن ، وغالب الظن ، ويقصدون بالظن ما يترجح رجحانا قليلا أو متوسطا . وبغالب الظن ما يكون رجحانه قويا ، وقد يقوى حتى يكون قريبا من اليقين .

قال الشيرازي :« وغالب الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر »[2] .

وقال الباجي : « والظن تجويز أمرين فما زاد ، لأحدها مزية على سائرها . وغلبة الظن : زيادة قوة أحد المجوزات على سائرها »[3] .

وقال ابن النجار وهو يتحدث عن الترجيح بين الأقيسة : « الظن الغالب في العلة يترجح عن الظن غير الغالب »[4] .

وبعض العلماء ـ وخصوصا من الحنفية ـ ميزوا الدرجة القصوى من الظن ، فسموها « علم الطمأنينة » ، وهو ـ كما يقول صدر الشريعة : « علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا »[5] ،

---

(1) ضوابط المعرفة وطرق الاستدلال ١٢٥.

(2) شرح اللمع ١/ ١٥٠.

(3) إحكام الفواصل ١٧١.

(4) شرح الكوكب المنير ٤/ ٧١٧.

(5) التوضيح في حل غوامض التنقيح ٢/ ٣.

وهو « يكاد يدخل في حد اليقين » كما قال التفتازاني [١] . ويمثلون له عادةً بالحديث المشهور ، الذي هو أعلى درجةً من مطلق خبر الواحد الصحيح .

وللتفريق بين مراتب الظن أهمية بالغة ، ستتضح في مواضع عديدة من هذا البحث . فليس صوابا أن نتعامل مع الظنون ، وكأنها درجة واحدة ، وذات حكم واحد ، كما يظهر في كلام بعض العلماء وأحكامهم ، وخاصة من المتكلمين .

الشك :

المعنى الاصطلاحي للشك محدد ومضبوط ، وليس فيه تفاوت ، وكذلك ليس فيه اختلاف . فهو يعني التردد بين احتمالين متساويين « أو أكثر » ، دون التمكن من الترجيح بينهما .

يقول الجرجاني : « هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر . وقيل : الشك ما استوى طرفاه ، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما » [٢] .

وهذا التساوي بين الاحتمالين ، قد يكون لانعدام الدليل على أي واحد منهما ، وقد يكون لتعارض الأدلة مع تكافئها . وفي هذا يقول الراغب :« الشك اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما ، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين ، أو لعدم الأمارة فيهما » [٣] .

وهذا التساوي بين الأدلة والأمارات ، لا يكون تساويا حقيقيا ذاتيا لها ، وإنما تتساوى في نظر الناظر فقط . وكذلك عدم الدليل والأمارة ، إنما هو عند الناظر الباحث ، لا مطلقا . يقول الدكتور جميل صليبا : « ويرجع تردد العقل بين حكمين ، إلى عجزه عن معاناة التحليل ، أو إلى قناعته بالجهل .

لذلك قيل : إن الشك ضرب من الجهل ، إلا أنه أخص منه ، لأن كل شك جهل ، ولا عكس » [٤] .

---

(1) التلويح على التوضيح ٢/ ٣.

(2) التعريفات ٦٨.

(3) المفردات ٣١٧.

(4) المعجم الفلسفي ١/ ٧٠٥.

وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما ينص عليه المعرّفون للشك ، من تساوي الطرفين ، أو تساوي الاحتمالين ، أو تساوي الأمارتين ، مما قد يوهم أن التساوي حقيقي ودائم ، كما في قول الباجي : « والشك : تجويز أمرين فما زاد ، لا مزية لأحدهما على سائرها » (1) .

ولعله من الضروري التنبيه على أن المعنى اللغوي للشك أوسع من هذا المعنى الاصطلاحي الذي حصر الشك في حالة التساوي . فالشك في الأصل هو خلاف اليقين وضده . فكل ما ليس يقينا فهو شك . فمهما كانت درجة الاحتمال والتردد في أمر ، أدخلته في دائرة الشك .

وهذا المعنى ورد في القرآن الكريم مرارا ، كما في قوله ﷻ : ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ﴾ [يونس:٩٤] قال القتبي : « هذا خطاب لمن كان لا يقطع بتكذيب محمد ولا بتصديقه ﷺ ، بل كان في شك » (٢) .

ومثله قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي ﴾ [القصص:١٠٤] : « أي في ريب من دين الإسلام الذي أدعوكم إليه » (٣) فهو مثل الظن في قوله تعالى حكاية لقول فرعون عن موسى : ﴿ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [القصص:٣٨] قال القرطبي : « الظن هنا شك ، فكفر على الشك ، لأنه رأى من البراهين ما لا يخيل على ذي فطرة » (٤) .

وهذا المعنى الواسع للشك هو ما يقصده الفقهاء في كثير من مسائلهم ، كالشك في الطهارة جملة وتفصيلا ، والشك في عدد الركعات المؤداة . والشك في دخول الوقت .

قال ابن القيم : « حيث أطلق الفقهاء لفظ الشك ، فمرادهم به : التردد بين وجود الشيء وعدمه ، سواء تساوى الاحتمالان أو رجح أحدهما » (٥) .

وإذا كانت الظنون الراجحة بمختلف درجاتها في الرجحان ، يؤخذ بها ويعمل بها ،

---

(1) أحكام الفصول ١٧١ ، وانظر: الحدود:٢٩.

(2) عن تفسير القرطبي ٨/ ٣٨٧.

(3) تفسير القرطبي ٨/ ٣٨٧.

(4) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٨٩.

(5) بدائع الفوائد ٤/ ٢٦.

فإن الشك والمشكوك فيه ـ على المعنى الاصطلاحي الأول ـ لا عمل به ولا اعتبار له . قال القرافي : « كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه » [1] وهذا بطبيعة الحال إذا استنفد المجتهد والباحث كل إمكانيات الترجيح ولم يظفر بمرجح معتبر .

وإذا كان الشك المستوي الكفتين لا عمل به ولا اعتبار له ، فمن باب أولى ما كانت كفته مرجوحة من الاحتمالات وهو ما يسميه الأصوليون وهما أو ظنا مرجوحا ، وهو أيضا على مراتب في الضعف تقابل مراتب القوة في الظن الراجح . فإذا وصلت المرجوحية إلى أدنى درجاتها انتقلت المسألة بعد ذلك إلى اليقين ، يقين النفي والبطلان . وحينئذ « تقفل الدائرة » كما يقول عبد الرحمن الميداني [2] .

الترجيح :

الترجيح عند الأصوليين قرين التعارض ، ولهذا فكلامهم عادةً ما يقع حول « التعارض والترجيح » معاً . وذلك أن اللجوء إلى الترجيح ـ بمعناه الاصطلاحي ـ إنما يكون عند التعارض . يقول الآمدي : « فإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض ، لا مع عدمه » [3] .

وقال ابن النجار الحنبلي : « ولا يكون « أي الترجيح » إلا مع وجود التعارض فحيث انتفى التعارض ، انتفى الترجيح ، لأنه فرعه ، لا يقع إلا مرتبا على وجوده » [4] .

والتعارض المقصود عندهم ، هو تعارض الأدلة الشرعية المعتبرة ، ولا تعارض حقيقة إلا بين دليلين ظنيين ، كخبرين ، أو قياسين ، أو دلالتين ظنيتين ، فإذا وقع التعارض ، وتعذر الجمع ، صِيرَ إلى الترجيح .

والترجيح كما يعرفه الشيرازي ، هو : « بيان قوة أحد الدليلين على الآخر » [5] فما ظهرت

---

(1) الفروق: الفرق١٠.

(2) ضوابط المعرفة ١٢٥.

(3) الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣٢٠.

(4) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٦.

(5) شرح اللمع ٢/ ٩٥٠.

قوته على غيره ، فهو الراجح ، والآخر هو المرجوح .

وبيان الراجح من المرجوح يستتبع لزوم العمل بالراجح ، وإهدار المرجوح ، وهذا هو الغرض من الترجيح . ولهذا قال الآمدي في تعريفه : « أما الترجيح فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب ـ مع تعارضها ـ بما يوجب العمل به وإهمال الآخر » (١) .

وأصل الرجحان في اللغة الثقل والميل ، ومنه رجحان كفة الميزان ، أي ميلها حين تحمل أثقل مما في الكفة الأخرى ، ومنه يوصف العقل بالرجاحة ، إذا كان ثقيلا متزن التفكير والنظر .

قال الإسنوي : « الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب . من قولهم : رجح الميزان » (٢) التقريب والتغليب .

وبعد أن تناولت أهم المصطلحات التي عليها مدار هذا البحث ، والتي استعملها المتقدمون للدلالة عن بعض جوانب الموضوع الذي نحن بصدده ، أنتقل إلى توضيح الاصطلاحين اللذين اخترتهما للتعبير عن هذه النظرية ـ موضوع البحث ـ برمتها ، وهما : **التقريب والتغليب** . فماذا أعني بالضبط بكل من التقريب والتغليب؟ ولماذا اخترتهما على غيرهما؟ وما مدلول هذين اللفظين؟ وما موضعهما في الاستعمالات الاصطلاحية قديما وحديثا؟

التقريب :

يتضمن مصطلح التقريب عندي ، المعاني الآتية :

١ ـ مقاربة اليقين في الاعتقادات والأحكام ، وذلك عندما توصِلُنا الأدلة والبراهين إلى نتائج وحقائق على درجة عالية من الصحة والثبوت ، يتلاشى معها الاحتمال المخالف ، وإن كان لا ينمحي تماما ، ولا يدخل دائرة الاستحالة . غير أنه يبقى مجرد احتمال وافتراض ، إما عديم الدليل ، وإما يقوم على سند ضعيف جدا . فما نعتقده أو نحكم به

---

(١) الإحكام ٤/ ٣٢٠.

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الأصول ٤/ ٤٤٥.

في هذه حالة هو ضرب من التقريب ، لأن الأدلة قربتنا من اليقين .

٢ ـ إدراك أمر ما ، وتصوره ، على صورة قريبة من صورته الحقيقية الكاملة ، والفرق بين هذا المعنى والمعنى السابق ، هو أن التقريب الأول يتعلق بأصل المعتقد وأصل الحكم ، يتعلق بإثباته أو بنفيه ، بصحته أو بخطئه ، بينما أصل المسألة هنا يكون معلوما ثابتا ، فليس هو محل التقريب ، وإنما التقريب يتعلق ببعض تفاصيله ، أو بعض جزئياته ، أو شكله ، أو مقداره ، أو غير ذلك مما يمثل تمام الأمر وتمام تصوره . فإذا تطرق شيء من النقص ، أو الاحتمال إلى بعض هذه الجوانب ، فإن الإدراك والتصورله يكون تقريبيا .

٣ ـ التقريب العملي : وهو الإتيان بالعمل المطلوب على نحو قريب جدا ، أو قريب إلى أقصى حد ممكن ، من الصورة المطلوبة والمنشودة .

وهذه المعاني يجمعها معنى مشترك وهو : مقاربة التمام والمنتهى دون الوصول إليه .

التغليب :

أما التغليب فهو الأخذ بأحد أمرين ، أو بأحد أمور ، وتقديمه على غيره في الاعتبار ، لمزية تقتضي هذا التغليب . ويكون هذا في الأدلة والأمارات ، ويكون في الظنون والاعتقادات ، ويكون في المقادير والصفات ، وسيأتي البيان والتمثيل قريبا إن شاء الله تعالى .

وبمقارنة هذين المصطلحين ، مع ما سبقهما من مصطلحات شبيهة بهما « الظن ، غالب الظن ، الترجيح » ، نجد أن هذين المصطلحين المختارين عندي ، يشتملان على عدة مزايا ، تظهر من خلال المقارنات الآتية :

١ ـ بصفة عامة ، مصطلحا التقريب والتغليب يتضمنان من المعاني أكثر وأوسع مما تتضمنه مصطلحات : الظن ، وغالب الظن ، والترجيح .

فإذا قارنا التقريب مع غالب الظن ، وجدنا لفظ الأول يتضمن معنى القرب من اليقين ومن التمام ، بينما لفظ الثاني لا يتضمنه . بل إن لفظ « غالب الظن » لا يختلف عن « الظن » بمعناه الاصطلاحي ، الذي يقتضي أن يكون غالبا راجحا ، ولهذا لا يفرق أكثر

العلماء بين الظن وغالب الظن ، ويستعملونها بمعنى واحد . وكون الأمر ، أو الشيء ، قريبا من اليقين ، أو من التمام ، مسألة لها أهميتها وآثارها ، كما سيأتي مبينا في مواضع من هذا البحث ، ولهذا كان من المفيد جدا تمييز درجة التقريب هذه وإعطاؤهما اسما خاصا بها .

أضف إلى هذا أن التقريب يشمل الأفعال والأشياء ، إلى جانب الأحكام العلمية والاعتقادات النظرية ، ويجمع ذلك كله ميزان واحد ، هو القرب من تمام الأصل ، بينما غالب الظن ، إذا حمَّلناه معنى القرب من اليقين ، يبقى مقصورا على الظنون والاعتقادات ، دون الأشياء والتصرفات .

وهذه الملاحظة الأخيرة جارية فيما بين الظن والتغليب أيضا .

وأما الترجيح ، فرغم أنه في اللغة يعني التغليب كما تقدم ، فإن العلماء ضيقوا معناه الاصطلاحي بقيدين هما : أن يكون بين الأدلة الشرعية الظنية ، وأن يكون عند تعارضها كما تقدم ، أما التغليب ، فقد عنيت به وأدخلت فيه حالات أكثر ، وتطبيقات أوسع كما سيأتي .

٢ ـ التقريب والتغليب ، من حيث اللفظ ، يتضمنان عنصري اعتبارهما ، فيما اعتُبرا فيه ، وهما عنصرا القرب والغلبة . فالأخذ بالتقريب ، يرجع إلى عنصر القرب من الأصل ومن التمام ، والأخذ بالتغليب ، يرجع إلى عنصر الغلبة ، أيّاً كان موجبها ، وهو عنصر موجود في معنى الظن ، ولكنه غير ظاهر في اللفظ ، كما في لفظ التغليب ، ولهذا يحتاج إلى كشف وإظهار ، على نحو ما فعل الرازي حيث قال : « الظن تغليب لأحد مجوزين ظاهرَي التجويز »[1] .

٣ ـ لفظ « الظن » يحدث التباسا وتشويشا عند كثير من الناس ، وخصوصا ممن لم يتمرسوا باصطلاحات المتكلمين والأصوليين ، بسبب ما جاء في القرآن والحديث من ذم للظن ونهي عنه وتحذير منه ، وكثيرا ما وجدت الناس يستغربون ويستنكرون ، حين يسمعون أن بعض الأحكام الشرعية إنما هي ظن ، وأن بعض معاني القرآن الكريم ظنية ، وأن العمل بالظن واجب ، وليس في اصطلاح التقريب والتغليب شيء من الالتباس

---

(1) المحصول ١/ ١٣ .

والتشويش .

٤ ـ وأخيراً ، لا أنكر أني راعيت أيضا في اختياري لمصطلح « التقريب والتغليب » جانبين لا يخلوان من فائدة هما :

١ ـ الجانب الفني والذوقي ، من حيث التجانس اللفظي ، والتطابق الوزني ، وهو ما يسهل الحفظ والتداول .

٢ ـ التماس الجدة في الاسم ، للتنبيه على الجدة في المسمى ، فإذا كان في هذه النظرية ، جوانب من الجدة والتجديد ، كما أشرت إلى ذلك في التقديم ، فمن اللائق أن ينعكس ذلك ويظهر في تسميتها .

وهذا لا يعني أن الاصطلاحات والاستعمالات العلمية القديمة ، لم يرد فيها التعبير بالتغليب والتقريب عن بعض ما قصدت بهذه التسمية ، بل نجد استعمال هذين اللفظين بمعان لا تبعد عن موضوعنا وعن بعض جوانبه ، وأحيانا يُستعملان بمعان من صميم ما نحن بصدده ، ولكنهما يستعملان متفرقين ، وفي مسائل جزئية ومتقطعة ، بالإضافة إلى كون هذا الاستعمال قليلا ومغمورا ، وإن كان التغليب ـ بمختلف مشتقاته ـ أكثر ورودا من التقريب ، وخاصة عند الفقهاء ، وسترد أمثلة عديدة في مختلف فصول هذا البحث .

وقد أورد الدكتور صليبا مصطلح التقريب في معجمه ، وجعله مقابل المصطلح الفرنسي (Approximation) ، وذكر مختلف المعاني التي يدل عليها ، ومنها : « وتقريب الشيء عند المحْدَثين : إدناؤه من الحقيقة ، ويطلق في الرياضيات على الكميات القريبة من الكميات الصحيحة ، والتقريبي (Approximatif) هو المنسوب إلى التقريب ، ويطلق على المعرفة التي تتقرب شيئا فشيئًا من الكمال ، ويطلق اصطلاح القانون التقريبي (Loi approche') على القانون الذي يكتفي بالقيم التقريبية ، وإن كانت غير صحيحة تمامًا »[1] .

---

(١) المعجم الفلسفي ١/ ٣٢٤ ، ٣٢٥.

الباب الأول

تطبيقات نظرية التقريب والتغليب في العلوم الإسلامية

مقدمة الباب

أريد في هذا الباب أن أظهر أن علماءنا ـ متقدميهم ومتأخريهم ـ قد أخذوا بمبدأ التقريب والتغليب في مختلف العلوم الإسلامية ، وأن أخذهم هذا كان مسلَّما ومُطَّردا ، ولكنه كان أظهر وأنضج في العلوم الثلاثة التي مثلت بها في هذا الباب ، وهي : الحديث ، والفقه ، وأصول الفقه ، وذلك لكونها أحوج من غيرها للأخذ بهذا المبدأ ، نظرا لطبيعتها العملية . وكثيرا ما نجد العلماء في هذه المجالات الثلاثة يصرحون بأن « العمليات » تكفي فيها غلبة الظن ، وأن الظن يوجب العمل ، وأن العمل بالراجح متعين .

كما أن هذا الباب ـ بفصوله الثلاثة ومباحثه المتنوعة ـ يعتبر أحسن مجال لتقديم الأمثلة التوضيحية التطبيقية لنظرية التقريب والتغليب ، ولذا فقد حرصت فيه على اختيار المسائل الحديثية والفقهية والأصولية الأكثر إيضاحا وتمثيلا للنظرية ، ولم أحرص ـ بطبيعة الحال ـ على استقصاء كافة القضايا والتطبيقات التي دخلها العمل بالتقريب والتغليب ، فهي أكثر من أن تحصى ، كما أنه لا فائدة عندي من التقصي ، إذا ثبتت النظرية واتضح سريانها .

نقطة أخرى لابد من التنبيه عليها أيضا قبل الدخول في هذا الباب ، وهي أن الخطأ التطبيقي ـ ولو جزئيًا ـ ممكن فيما سأقدمه من تطبيقات ، يمكن أن يكون في تطبيقات العلماء أنفسهم ، أو مني ومن فهمي وتطبيقي أنا ، وقد لا يكون الخطأ مسلماً ، ولكن أيضا لا يكون صواب المسألة مسلما ، بمعنى أن المثال التطبيقي قد يكون محل خلاف واقع أو محتمل ، والذي أريد تأكيده ، هو أن وجود خطأ ما في بعض تطبيقات نظرية التقريب والتغليب ، ومن باب أولى أن يكون في سلامة التطبيق مجرد خلاف ، لا تأثير له البتةَ على أصل النظرية وعلى صحتها وسلامتها .

على أن في الباب الثاني ، وخصوصا منه الفصل المخصص لوضع قواعد وضوابط لنظرية التقريب والتغليب ، ما يساعد على تبين الخطأ والصواب في كثير من التطبيقات .

ولا يخفى أن جميع القواعد العلمية الصحيحة صحة قطعية ، وفي جميع العلوم ، يمكن أن تتعرض لتطبيقات غير صحيحة ، أو يبقى في صحتها نزاع ، وهذا لا يضر تلك القواعد في شيء ، إذا قامت على الأدلة الصحيحة ، والبراهين المعتمدة في بابها ، وهو ما سأخصص له فصلًا آخر من فصول الباب الثاني إن شاء الله تعالى ، وهو فصل « أدلة النظرية » .



الفصل الأول

التقريب والتغليب
في المجال الحديثي

المبحث الأول : في التعديل والتجريح .

المبحث الثاني : في التصحيح والتضعيف .

المبحث الثالث : خبر الواحد ماذا يفيد؟

التقريب والتغليب في المجال الحديثي

لعل علم الحديث ـ أو علوم الحديث لمن أراد التفصيل ـ هو المجال الذي تجلى فيه قبل غيره العملُ بالتقريب والتغليب في العلوم الإسلامية . ويكاد الدارس يجزم أن وضع الضوابط والقواعد للعمل بالتقريب والتغليب قد بدأ على يد المحدثين نقاد الأخبار ، ولو أنها قواعد وضوابط خاصة بهذا المجال ، وبالذات فيما يتعلق بأخبار الآحاد . وأخبار الآحاد في اصطلاحهم هي كل خبر نقل بطريق لا يبلغ درجة التواتر . فهو خبرُ آحادٍ ، أو خبرُ واحد .

وقد شغل « خبر الواحد » حيزا كبيرا من دراسات المحدِّثين والأصوليين ، وأثارت قضاياه مجادلات علمية خصبة وحادة . فمن معركة إثبات حجية خبر الواحد ، إلى النقاشات الدقيقة حول شروط تصحيحه وقبوله ، ومن هذه إلى مباحث التعديل والتجريح التي هي مداخل كل تصحيح أو تضعيف للخبر ، إلى النقاش الذي لم يغلق بعد حول إفادة خبر الواحد بين الظن واليقين .

وسأقف وقفات عند هذه القضايا ، وعند جوهر الخلاف فيها ، متلمسا وكاشفا لخيوط نظرية التقريب والتغليب في هذا المجال .

غير أن القضية الأولى ، وهي حجية خبر الواحد ووجوب العمل به شرعا ، لن أقف عندها لسببين : **أولهما** أن المسألة قد حسمت ، وانتهى الخلاف فيها ، وآل إلى التسليم بوجوب الأخذ بخبر الواحد في الجملة . وبذلك يمكن القول : إن الإجماع قد انعقد على هذا ، كما صرح بذلك كثير من العلماء . يقول ابن عبد البر : « وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار ، فيما علمت ، على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به . . على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا ، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع ، شرذمة لا تعد خلافًا »[1] .

---

(1) التمهيد ١/ ٢.

ويؤكد ابن حزم أن الإجماع على هذه المسألة منعقد منذ الصدر الأول ، وأن الخلاف فيها لم يظهر إلا في القرن الثاني ، مع متكلمي المعتزلة . وفي هذا يقول « فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن ﷺ ، يجري على ذلك كل فرقة في علمها ، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية ، حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ ، فخالفوا الإجماع في ذلك ، ولقد كان عمرو بن عبيد[1] يتدين بما يروي عن الحسن ويفتي به ، هذا أمر لا يجهله من له أقل علم »[2] وهكذا ، فالإجماع ــ في الحقيقة ــ منعقد على صحة العمل بخبر الواحد في سلف الأمة وخلفها ، لا ينقضه ولا يضره ما ظهر من تشويش خلال القرنين الثاني والثالث ، يقول ابن حزم : « وقد صح الإجماع من الصدر الأول كلهم ، نعم وممن بعدهم على قبول خبر الواحد »[3] .

السبب الثاني : هو أن المسألة قد أخذت كفايتها من البحث الواسع الدقيق ، وقد توالى على بحثها المحدثون والأصوليون وغيرهم من العلماء قديما وحديثا ، وجمعوا وبينوا كل ما يمكن أن يستدل به على حجية خبر الواحد ولزوم العمل بمقتضاه ، فشفوا وكفوا . وأصبح بإمكاننا القول بكل اطمئنان : إن وجوب العمل بخبر الواحد مسألة قطعية لا غبار عليها . ويكفي أن أشير إلى بعض المتقدمين الذين أشبعوا المسألة بيانا وإثباتا ، دون أن أرى أي دافع لإعادة الخوض في الموضوع وتفاصيله ، خاصة وأن من عادتي ألا أحرث في الأرض المحروثة .

ولعل الإمام الشافعي هو أول من اعتنى بالموضوع عناية مفصلة ومحررة . فقد تناوله في « الرسالة »[4] و « الأم » و« اختلاف الحديث » ، ثم تناوله الإمام البخاري في « الجامع الصحيح » من خلال تراجمه المركزة ، ومن خلال الأحاديث التي رواها ، والتي يستدل بها عادةً في الموضوع ، وذلك في « كتاب أخبار الآحاد » . ثم نجد أبا الحسين البصري

---

(1) هو شيخ المعتزلة ، المتوفى سنة ١١٦هـ .

(2) الإحكام ١/ ١١٤ .

(3) الإحكام ١/ ١١٤ .

(4) انظر : الرسالة ص ٣٨٣ وما بعدها ، وص ٤٠١ وما بعدها.

« المتوفى سنة ٤٣٦ » يدافع مطولا عن وجوب التعبد بخبر الواحد[١] . وهو معتزلي كما لا يخفى . ثم جاء الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) فتناول الموضوع في غير واحد من كتبه[٢] ، أما ابن حزم (ت ٤٥٦) فقد اجتمع عنده ما تفرق عند غيره ، من الأدلة ، ومن قوة الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد الثقة ، ومن تفنيد للقول المخالف[٣] .

وهناك عدد من العلماء خصوا هذه المسألة بكتب مستقلة ، وخاصة من أهل القرنين الثالث والرابع ، منهم عيسى بن أبان (ت ٢٢١) ألف (خبر الواحد) [٤] ، ولداود بن علي الظاهري (٢٧٠) كتابان في الموضوع : (خبر الواحد) و (الخبر الموجب للعلم) [٥] ، ومنهم علي بن موسى القمي الحنفي (ت ٣٠٥) له (خبر الواحد)[٦] . وللحافظ ابن عبد البر : (كتاب الشواهد في إثبات خبر الواحد) .



(1) المعتمد ٢/ ٩٨ ، ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(2) انظر : الكفاية في علم الرواية ٢٦ ـ ٣١ ، وكتاب الفقيه والمتفقه ٩٦ ـ ١٠٣ .

(3) انظر : الإحكام ١/ ١٠٩ ـ ١٣٨ .

(4) أصول الفقه ، تاريخه ورجاله ، للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٧٣.

(5) الفهرست لابن النديم ٣٠٥.

(6) انظر : أصول الفقه الإسلامي ، منهج بحث ومعرفة ، للدكتور طه جابر العلواني ص ٢٢.

المبحث الأول

في التعديل والتجريح

حجر الأساس في عمل المحدثين بالتقريب والتغليب ، يتمثل ويتجلى في التعديل والتجريح ، فغير خاف أن أساس القبول والرد للأحاديث هو تعديل الرواة وتجريحهم ، والتعديل هو الحكم للراوي بالصفات التي تقتضي تصديقه فيما يروي ، والتجريح عكسه .

والحكم بالتعديل أو بالتجريح ، أشبه ما يكون بالحكم القضائي ، فهو يحتاج إلى بصر ونظر ، ويحتاج إلى جمع كثير من المعلومات عن الراوي ودراستها وتمحيصها ، واستخلاص نتيجتها بكل نزاهة وتجرد .

والحق أن الحكم بالتعديل أو التجريح أخطر وأشد تعقيدا من حكم القاضي في نازلة معينة ومحددة ، ذلك أن القائم بالجرح والتعديل لا يبت في نازلة محددة ، ولا يحكم على فعل معين ، بل يحكم على شخص برمته ، بأفعاله وأقواله وأحواله التي لا تعد ولا تحصى ، وقد تكون ممتدة في الزمان على مدى عشرات السنين ، وقد تمتد في المكان ما يشبه ذلك ، أضف إلى هذا التنوع والتقلب الذي لا يكاد يشذ عن سنته أحد ، ولو في حدود قليلة ، فالإنسان تارة مقبل على طاعة الله ، وتارة فاتر عنها ، وتارة واقع في المعصية . تارة يتمادى فيها زمنا ، وتارة يسارع بالإقلاع والتوبة ، وهو تارة متيقظ وتارة غافل ، وقد يكون في فترة من حياته صافي الذهن جيد الحفظ والاستيعاب ، وقد تأتي عليه في فترة أخرى أسباب الشرود والغفلة من هم وغم وألم ، وقد يكون في هدوء واطمئنان يدري ما يقول ويضبط ما يلفظ ، وقد يكون في غضب وانفعال يتفلت معهما زمام الاتزان والضبط ... وهكذا .

وقد نبه الإمام الشافعي على شيء من هذا التنوع والتقلب في أحوال الناس ، فقال : « وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح وأحرى أن يحضرها التقوى منها في أخرى ،

ونيات ذوي النيات فيها أصح ، وفكرهم فيها أدوم ، وغفلتهم أقل ، وتلك عند خوف الموت بالمرض والسفر ، وعند ذكره ، وغير تلك الحالات من الحالات المنبهة عن الغفلة »[1] .

لأجل هذا ، وحتى لا يبقى الحكم العام على أحد بالتعديل أو التجريح أمرا مستحيلا أو كالمستحيل ، لجأ العلماء إلى وضع قواعد وضوابط ومقاييس تسهل ــ إلى حد ما ــ إصدار أحكام علمية دقيقة ، بتجريح الرواة وتعديلهم . وأهم ذلك ــ وهو بيت القصيد عندي ـ الأخذ بقانون التقريب والتغليب .

فمن كان من رواة الحديث على أعلى درجات العدالة والضبط ، حتى يقارب العصمة والسلامة التامة ، اعتبر تعديله أمرا فوق النقاش والبحث ، كمشاهير الصحابة وكبار علماء التابعين ، والعلماء الأئمة . ويكون حديثهم منزلا أعلى منازل الثبوت والصحة . فهو يقارب في قوة ثبوته قوة المتواتر . ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أنه يفيد القطع ، وبعضهم يعتبر الحديث قطعيا لمجرد أن يوجد في سنده راو واحد من هذا المستوى . قال السيوطي : « وحكى السهيلي عن بعض الشافعية ذلك (أي القول بإفادة خبر لواحد للقطع) ، بشرط أن يكون فيه إمام مثل مالك وأحمد وسفيان ، وإلا فلا يوجبه ، وحكى الشيخ أبو إسحاق في (التبصرة) عن بعض المحدثين ذلك في حديث مالك عن نافع عن ابن عمر ، وشِبْهِه »[2] .

ومن هذا الباب ، ما اعتبره الحاكم النيسابوري هو الدرجة الأولى من أنواع الصحيح ، وهو عنده « ما رواه صحابي مشهور عن رسول الله ﷺ ، له راويان ثقتان فأكثر ، ثم يرويه عنه تابعي مشهور بالرواية عن الصحابة ، له أيضا راويان ثقتان فأكثر ، ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور »[3] .

فأمثال هؤلاء القمم من الرواة ، يعتبر تعديلهم فوق النقاش أو يكاد . هذا مع العلم أنه لا عصمة لأحد سوى الأنبياء ، ولا أحد ينجو من الهفوات والعوارض البشرية .

---

(1) الرسالة ص ٣٩٣.

(2) تدريب الراوي ١/ ٧٥.

(3) المدخل إلى كتاب الإكليل (انظر : مقدمة شرح صحيح مسلم للنووي) ص ٢٧.

ولكن من الناس من يتزكى ويسمو حتى يشارف العصمة عدالة وضبطا .

غير أن هذا المستوى الذي يقارب الكمال حفظا وضبطا واستقامة قليل ، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة . وسائر الرواة تختلط أحوالهم على تفاوت في ذلك ، فيما بينهم ، وفي أنفسهم من وقت لآخر ، وها هنا لا يبقى أمام أئمة الجرح والتعديل سوى العمل بالتغليب . فمن غلبت عليه صفات العدالة فهو عدل ، ومن غلبت عليه صفات الضبط فهو ضابط . ومن غلبت عليه صفات القصور والتقصير ، وكثر عنده الخلل والزلل ، فهو المجرَّح المتروك . يقول الإمام الشافعي ~ : « فإذا كان الأغلب من أمره ظاهره الخير قُبل ، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره . لأنه لا يعرى أحد رأيناه عن الذنوب . وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح ، فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره . .» [(١)] وقال عبد الرحمن بن مهدي : « الناس ثلاثة : رجل حافظ متقن ، فهذا لا يختلف فيه . وآخر يَهُمُ والغالب على حديثه الوهم ، فهذا يترك حديثه » [(٢)] . ومثلُ هذا عن سفيان الثوري ، قال : « ليس يكاد يفلت من الغلط أحد ، إذا كان الغالب على الرجل الحفظ ، فهو حافظ وإن غلط . وإذا كان الغالب عليه الغلط ترك » [(٣)] .

وفي (الكفاية) للبغدادي (ص ١٤٤) : « باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه ، وكان الغالب على روايته الصحة أن ذلك لا يضره » .

وعكس هذا (ص١٤٠) : « باب ترك الاحتجاج بمن غلب على حديثه الشواذ ورواية المناكير والغرائب من الأحاديث » .

وقد تحدث الإمام مسلم عن أصناف الرواة الذين ترك حديثهم ، فكان منهم : « مَنِ الغالب على حديثه المنكر أو الغلط« إلى أن قال : « فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك ، كان مهجور الحديث ، غيرَ مقبولِهِ ولا مستعمَلِه » [(٤)] .

---

(1) الرسالة ٤٩٣ .

(2) ذكره الخطيب البغدادي في (الكفاية) ص ١٤٣ .

(3) الكفاية ص ١٤٤ .

(4) مقدمة الصحيح ٥٦ ـ ٥٧ .

وعلى هذا ، فمن غلب عليه الحفظ والضبط والصدق والاستقامة ، فهو معدل مقبول الرواية ، ويُتجاوز عن أغلاطه القليلة وزلاته اليسيرة .

ولكن ما الحكم إذا كان ما يقع من الراوي من الأوهام والأغلاط كثيرا ، ودون أن يصبح غالبا؟ فهل هو أيضا مقبول متجاوز عن أغلاطه وزلاته ، ما دام الغالب عليه خلافها؟ أم العكس؟

قد يفهم من النصوص المتقدمة أنه إذا كان ضبطه وصوابه غالبين قبلت روايته ، وإن كان كثير النسيان . ولكن هذا ليس صريحا ، بل يحتمل أنهم إنما يجيزون من غلب عليه الضبط والصواب ، مقابل أغلاط تقع منه من حين لآخر ، أي ليست كثيرة . وهذا المعنى واضح في قول الخطيب : « باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه ، وكان الغالب على روايته الصحة أن ذلك لا يضره » . فهو يتحدث عمن غلط في حديث ، ثم هو ممن يرجع عن غلطه . ومما يؤكد أن غلبة الصواب قد لا تكفي إذا كانت نسبة الغلط مرتفعة ، قول الإمام الشافعي : « ومن كثر غلطه من المحدثين ، ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم نقبل حديثه ، كما يكون مَنْ أكثر الغلط في الشهادة لم نقبل شهادته » [1] كما أورد قولا بنفس المعنى عن الحميدي . وهذا ما يفهم أيضا من كلام ابن الصلاح حيث يقول : « يعرف كون الراوي ضابطا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان ، فإن وجدنا رواياته موافقة ـ ولو من حيث المعنى ـ لرواياتهم ، أو موافقة لها في الأغلب ، والمخالفة نادرة ، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا ، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه » [2] .

وعدم الاحتجاج بمن كثر غلطه هو مذهب يحيى بن سعيد القطان ، وينسب إلى علي ابن المديني والبخاري [3] ، وهو اللائق بهما .

وأما النووي فقد نسب إلى « الأئمة من أهل الحديث والفقه والأصول » القول « بأن

---

(1) الرسالة ٣٨٢.

(2) علوم الحديث ٩٥ ـ ٩٦.

(3) انظر : شرح العلل لابن رجب ١/ ١٠٥.

ضبط الراوي يعرف بأن تكون روايته غالبا كما روى الثقات ، لا تخالفهم إلا نادرا ، فإن كانت مخالفته نادرة لم يخل ذلك بضبطه ، بل يحتج به ، لأن ذلك لا يمكن الاحتراز منه ، وإن كثرت مخالفته اختل ضبطه ، ولم يحتجَّ بروايته . وكذلك التخليط في رواياته واضطرابها ، إن ندر لم يضر ، وإن كثر ردت روايته » [1] .

وقد يقال : هذا عدول منهم عن مبدأ التغليب ، حيث أسقطوا ضبط الراوي وردوا روايته مع أن الغالب عليه الضبط ، وأقول نعم ، عدلوا عن التغليب طلبا للتقريب ، وتمسكا بالاحتياط التي يتطلبه المقام .أو لنقل : إنهم آخذون بالتغليب ، ولكنهم يحرصون أن يكون التغليب قويا ، وليس مطلق التغليب ، وبأي درجة كان ؛ لأن التغليب إذا كان ضعيفا ، أَوْشَكَ ألا يعطينا سوى حديث ضعيف .

على أن كثيرا من العلماء ومصنفي الحديث النبوي ــ وخصوصا منهم الذين عنوا بتخريج الحديث الحسن ــ قد خرجوا أحاديث هذه الطبقة من الرواة ، ما دامت غلبة الظن حاصلة بصحة ما رووه .

إلا أن هناك إشكالا يمكن إيراده هنا ، وهو أن اختبار الراوي في ضبطه ، بمدى موافقته أو مخالفته للثقات المعروفين بضبطهم (هل وافقهم غالبا ، أو خالفهم غالبا ، أو كثيرا ، أو نادرا) لا يتأتي إلا إذا كان الراوي كثير الرواية . أما إذا كان مُقِلاًّ كصاحب حديثين أو ثلاثة ، فإن هذا المقياس يكون قليل القيمة ، ولا يمكن الاعتماد عليه ، وهذا هو الشأن في جميع الاستقراءات . فكلما كانت الحالات المستقراة كثيرة ، أعطت حكما قويا ونتيجة موثوقا بها . وكلما كانت قليلة ، تضاءلت قيمتها وتلاشت الثقة بنتيجتها . فكيف يمكن ــ مثلا ــ اعتبار الراوي ضابطا لمجرد أنه روى ثلاثة أحاديث ، فوافق الثقات في حديثين وخالفهم في واحد؟

التغليب في تعديل المستور :

ومن صور التغليب في هذا المجال (مجال الجرح والتعديل) ، ما يتعلق برواية المستور « وهو عدل الظاهر ، خفي الباطن » [2] . وقد اختُلِف في روايته بين القبول والرد ، ولجأ

(1) مقدمة شرح صحيح مسلم ص ٥٠ .

(2) التعريف للنووي (انظر : تدريب الراوي للسيوطي ١/ ٣١٧) .

بعض العلماء إلى ضرب من التغليب العام ، فصرحوا بقبول رواية المستورين في الأعصر الأولى بناء على غلبة الصلاح والعدالة عليهم ، وذهبوا إلى رفض روايتهم في الأعصر التي غلب فيها الفساد على الناس .

يقول جلال الدين الخبازي : « والمستور كالفاسق ، لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته ، إلا في الصدر الأول ، لأن العدالة هناك غالبة »[1] قال النووي : « قال الشيخ[2] : يشبه أن يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث ، في جماعة من الرواة تقادم العهد بهم وتعذرت خبرتهم باطنا »[3] .

وقد أطال الإمام الغزالي في إبطال قبول رواية المجهول والمستور ، ورد بقوة على من يعتبرون إسلام الراوي وإيمانه كافيا للدلالة على عدالته . فقال : « لا يدل عليه ، فإن المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم ، فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفناه يقينا »[4] ، وقد ردد ابن قدامة هذا القول بألفاظه[5] .

غير أن قبول من قبل رواية المستورين المتقدمين ، ليس فقط مراعاة لغلبة الصلاح على عصرهم ، بل أيضا مراعاة للحديث الوارد في تزكية القرون الثلاثة الأولى : (أي قرن الرسول ﷺ وصحابته ﷺ ، وقرن التابعين ، وقرن أتباع التابعين) وإلى هذا يشير الأستاذ الدكتور فاروق حمادة بقوله : « ... وهذا (أي قبول رواية المستور) في القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيرية »[6] أضف إلى هذا ما أشار إليه النووي في قوله السابق من أن الرواة المستورين الذين قبلت أحاديثهم كان قد تقادم العهد بينهم وبين علماء الجرح والتعديل فتعذرت خبرتهم باطنا ، فاكتفي بصلاح ظاهرهم ، مع غلبة الصلاح على زمنهم ، وتزكية رسول الله ﷺ لقرنهم .

---

(1) المغنى في أصول الفقه ١/ ٢٠٢.

(2) يريد الحافظ الشيخ أبا عمرو بن الصلاح.

(3) تدريب الراوي ١/ ٣١٧.

(4) المستصفى ١/ ١٥٩.

(5) روضة الناظر ١/ ٢٩١.

(6) المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل٣١٣.

المبحث الثاني

في التصحيح والتضعيف

علماء الحديث ـ وهم أشد الناس تعلقا بالحديث النبوي ، وأشدهم غيرة عليه ـ لم تأخذهم العاطفة الحساسة ، ولم تستول عليهم الغيرة الخادعة ، وهم يتصدون لتمحيص المرويات وغربلتها ، وفرزِ صحيحها من سقيمها . ولم تمنعهم هيبة الحديث ، وهيبة نسبته إلى رسول الله ﷺ ، لم يمنعهم ذلك من التشريح والتجريح ، ومن التشكيك والتضعيف ، بل ومن الرد والتكذيب . وكل ذلك إذا حتمته قواعد العلم ، وأفضت إليه مناهج البحث . كما أنهم حين صححوا ما صححوه ، وقبلوا ما قبلوه من الأحاديث ، لم يخطف أبصارهم منهجهم الدقيق وتحريهم البالغ ، ولا حبهم لحديث رسول الله وغيرتهم عليه ، ولم يحملهم لا هذا ولا ذاك على الاغترار بنتائج ما حصلوه وادعاء العصمة لما قرروه ، بل بقي حسهم النقدي متيقظا حذرا ، ومن ذلك أنهم لم يدَّعوا اليقين والقطع في كل ما صححوه وقبلوه ، ولم يدَّعوا ذلك أيضا في كل ما ضعفوه وردوه ، بل وضعوا كلا في موضعه ، ورتبوا كلا في مرتبته ، بدقة لا مزيد عليها ، وأمانة علمية عزَّ نظيرها . ولنتأمل بعض أقوالهم في هذا الشأن .

يقول الحافظ أبو عمرو بن الصلاح : ومتى قالوا : هذا حديث صحيح ، فمعناه أنه اتصل سنده ، مع سائر الأوصاف المذكورة . وليس من شرطه أن يكون مقطوعا به في نفس الأمر ، إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد ، وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول . وكذلك إذا قالوا في حديث : إنه غير صحيح ، فليس قطعا بأنه كذب في نفس الأمر ، إذ قد يكون صدقا في نفس الأمر ، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور والله أعلم [1] .

---

(1) التقييد والإيضاح: شرح مقدمة ابن الصلاح ص ٢١ .

قال الإمام النووي في تعريف الحديث الصحيح : « وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة . وإذا قيل : صحيح ، فهذا معناه ، لا أنه مقطوع به ، وإذا قيل : غير صحيح ، فمعناه لم يصح إسناده »[١] .

ويضيف السيوطي في الشرح : « فقبلناه ــ أي الصحيح ــ عملا بظاهر الحديث ، لا أنه مقطوع به في نفس الأمر ، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة ، خلافا لمن قال : إن خبر الواحد يوجب القطع ... وإذا قيل : هذا حديث غير صحيح ... فمعناه : لم يصح إسناده على الشرط المذكور ، لا أنه كذب في نفس الأمر ، لجواز صدق الكاذب وإصابة من هو كثير الخطأ »[٢] .

وعرف الطيبي الحديث الصحيح بتعريفه المشهور ثم قال : « فما اجتمع فيه هذه القيود حُكم بصحته ، وما افتُقِد فيه قيدٌ منها ، خرج عن أن يكون صحيحا . وإذا قيل : إنه غير صحيح ، فمعناه لم يصح إسناده على الوجه المعتبر ، لا أنه كذب في نفس الأمر »[٣] .

فهذه عباراتهم تكاد تتطابق ألفاظها ، فضلا عن التطابق التام في مضمونها ، وهي ناطقة صراحة بأن تصحيح الحديث أو تضعيفه ، إنما هو في الأصل حكم تغليبي أو تقريبي . يوضح هذا قولُ الحافظ ابن حجر :« وإن إصابة الظن بخبر الصدوق غالبة ، ووقوع الخطأ فيه نادر . فلا تترك المصلحة الغالبة خشية المفسدة النادرة ...»[٤] وقد تواترت عبارات المحدثين والأصوليين وغيرهم بهذا المعنى ، أي أن خبر الواحد الثقة يغلب ويقوى في الظن صدقه ، فيجب الأخذ به . وغلبة الظن هذه تتفاوت وتقبل الزيادة إذا وجدت أسبابها ، وهكذا يمكن أن ترتفع غلبة الظن من مطلق التغليب (أو التغليب الأدنى) ، إلى درجة التقريب القصوى ، وهو الذي يُنَزَّل منزلةَ اليقين . وقد تنضاف أسباب مقوية أخرى فيصير الخبر يقينا حقيقيا . لكن الذي يعنيني الآن هو أخذ العلماء

---

(1) تدريب الراوي ١/ ٧٣ ـ ٧٦.

(2) تدريب الراوي ١/ ٧٣ ـ ٧٦ .

(3) الخلاصة في أصول الحديث ٣٥ ـ ٣٦ .

(4) فتح الباري١٣/ ٢٣٥.

بالتغليب في تصحيح الأحاديث وقبولها . فالتغليب عندهم معمول به بجميع درجاته . وللتذكير فإن التغليب هنا هو كل احتمال راجح . وأدناه ما يلي مباشرة درجة الشك (وهي تساوي الاحتمالين) ، وأعلاه ما يليه مباشرة اليقينُ التام . وبلغة الأرقام : هو كل احتمال زادت نسبته على خمسين من المائة ، ولم تصل إلى درجة مائة من مائة . والأسباب التي تجعل احتمالا ما راجحا أو مرجوحا كثيرة جدا . وفيما يخص رجحان الصحة في الأخبار ، فقد جمع العلماء أسبابها واختصروها في خمسة أسباب ، هي شروط الحديث الصحيح المشهور ، وهي : العدالة ، والضبط ، والاتصال ، والسلامة من الشذوذ ، والسلامة من العلة . وترتفع درجة الصحة في الخبر كلما كانت هذه الشروط أتم وأقوى ، وتنزل درجة الصحة بقدر ما يصيب هذه الشروط من خلل أو نقص . قال الحافظ ابن الصلاح : « ثم إن درجات الصحة تتفاوت في القوة بحسب تمكن الحديث من الصفات المذكورة التي تبتني الصحة عليها ، وتنقسم باعتبار ذلك إلى أقسام يستعصى إحصاؤها على العادِّ الحاصر » [1] وقال العلامة الطيبي : « وتتفاوت درجات الصحة بحسب قوة شروطه » [2] .

على أن أسبابا أخرى قد تنضاف فتزيد الحديثَ قوة إلى قوة ، فترتفع درجة الثبوت حتى لا يبقى بينه وبين اليقين فاصل يذكر . وفي جميع هذه الحالات يكون الحديث صحيحا ، أو بكلمة أدق وأشمل ، يكون الحديث مقبولا ، لأنه إما دخل درجة التغليب ــ على الأقل ــ وإما دخل في مراتب التقريب . هذا فضلا عما إذا دخل درجة اليقين التام .

وأقف لأوضح بعض هذه الأسباب وتأثيرها على درجة الصحة في الحديث ، وخصوصا تأثيرها الإيجابي الذي يرفع درجة الثبوت من التغليب إلى التقريب . وأقتصر على اثنين من هذه الأسباب . أحدهما من بين الشروط الخمسة المذكورة والآخر من خارجها .

أما الأول فهو زيادة العدالة في الرواة ، وأما الثاني فهو زيادة عدد الرواة .

وأعني بالعدالة هنا عدالة السلوك وعدالة الضبط معاً ، وهو مرادهم عندما يستعملون

---

(1) التقييد والإيضاح ص ٢٢.

(2) الخلاصة ص ٣٦.

مصطلح(التعديل) . فتعديل الرواة يدخل فيه ـ مع العدالة السلوكية ـ الحكم بضبطهم . يقابله التجريح ، الذي يُقصد به أيضا الأمران معاً . وعلى هذا فالتعديل ينطوي على شرطين من الشروط الخمسة ، هما : العدالة والضبط . وهما مرادي الآن بلفظ العدالة وزيادة العدالة . وهذا المزج بين الوصفين نجده عندما يذكر المحدثون ألفاظ التعديل ومراتبه . فنجد أعلاها عندهم ما كان بصيغة التفضيل ، كأوثق الناس ، وأضبط الناس ، وأصدق من رأيت [1] . وهكذا تمتزج أوصاف العدالة والضبط ، وتأخذ جميعها اسم التعديل ، تغليبا وتخفيفا ، كما فعلوه في قولهم : الظهران ، والعشاءان ، والقمران ... يريدون الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء ، والشمس والقمر .

وتفاوت العدالة ــ بشقيها ــ أمر ملموس واضح في الناس ، لا يسع أحد إنكاره . يقول الإمام الشاطبي : « وليس الناس في العدالة على حد سواء . بل ذلك يختلف اختلافا متباينا فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : طرفًا أعلى في العدالة لا إشكال فيه ، كأبي بكر الصديق ، وطرفًا آخر ، وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ... وبينها مراتب لا تنحصر ... » [2] .

وهذا ما جعل المحدثين ــ وخاصة منهم رجال الجرح والتعديل ـ لا يجدون حرجا في تصنيف الرواة العدول إلى طبقات حسب قوة عدالتهم وعلو منزلتهم . وكلما كانت مرتبة الرواة أعلى كانت درجة الحديث أصح وأقوى . ومن هنا كان تقسيمهم للأحاديث المعتبرة والمقبولة ، التي رواها عدول ، إلى مراتب عديدة . وأشهر ما في هذا الباب : تقسيمهم الحديث المقبول إلى صحيح وحسن . فالصحيح ما جاء عن طريق رواة من أعلى الدرجات عدالة وضبطا . والحسن ما جاء من طريق رواة معدلين أيضا ، لكنهم دون مرتبة رواة الصحيح . وهي دونية خفيفة لا تضر .

وما دام وصف العدالة يقع على« مراتب لا تنحصر » كما قال الشاطبي ، فإن تقسيم أحاديث العدول لا يقف عند هذا الترتيب الثنائي (صحيح وحسن) ، بل له مراتب

---

(1) انظر : ألفاظ مختلف مراتب التعديل عند د. فاروق حمادة ـ المنهج الإسلامي ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(2) الموافقات ٤/ ٩٠ .

عديدة سآتي على ذكرها قريبا . وهذه الرُّتبية التي وضعها علماء الحديث للرواة ومروياتهم لها أثرها الكبير في كثير من المسائل . فبها يعرف الثقة ممن هو أوثق منه ، والضابط ومن هو أضبط منه .بل بها يعرف الضابط من غير الضابط . وبها يعرف الشاذ والمنكر من الحديث . وبها يعرف ما يقبل وما لا يقبل من زيادة الثقة .وبها يقع الخروج من كثير من حالات التعارض بين الروايات .

غير أن أبا محمد بن حزم يرفض هذه الرتبية ، أو هذه الطبقية ، رفضا باتا ، ويرفض بالتبع كل ما ينتج عنها ، يقول ~ :« إن الله لم يفرق بين خبر عدل ، وخبر عدل آخر أعدل من ذلك ... وإنما أمر تعالى بقبول نذارة النافر الفقيه العدل فقط ، وبقبول شهادة العدول فقط . فمن زاد حكما فقد أتى بما لا يجوز ، وترك ما لم يأمره الله تعالى بتركه ، وغلَّب ما لم يأمره الله عز وجل بتغليبه »[(١)] .

ولا أجدني بحاجة إلى مناقشة كلام ابن حزم ورأيه ، فحسبي أن المسألة بدهية ضرورية ، وحسبي أن الإجماع قائم عليها وعلى العمل بها ، ثم إن هذا البحث برمته يرد ما قاله .

وأما كون الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته ، فمسألة في غاية البداهة أيضا ، فليس خبر الواحد و الاثنين كخبر الثلاثة والأربعة ، وهكذا ، يقول أبو الحسين البصري المعتزلي : « وأما أن كثرة الرواة تحصل بها قوة الخبر ، فلأن الرواة إذا بلغوا حدّاً من الكثرة وقع العلم (أي اليقين) بخبرهم ، فكلما قاربوا تلك الكثرة قوي الظن بصدقهم ، ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل ، وكذلك الكذب »[(٢)] .

ويوضح العلامة ابن عاشور ذلك فيقول : « الصحيح يغلب الظنُّ بصدق نسبته إلى رسول ﷺ لحسْن الظن برواته ، وفيه احتمال مرجوح جدا بأن يكون مكذوبا على رسول الله ﷺ ، والحديث الحسن دونه في الظن بصدق نسبته ، وفيه احتمال مرجوح بأن يكون مكذوبا ، فإذا كثرت طرق الحديث الصحيح وطرق الحديث الحسن ، فقد تزيد ظن الصدق بظنون مثله راجحة ، فيصير الصحيح قريبا من المتواتر ، ويصير الحسن قريبا من

---

(1) الإحكام ١/ ١٤٤ ، وانظر : ٢/ ٤٤.

(2) المعتمد ٢/ ١٧٩.

الصحيح » [١] .

وانطلاقا من هذا التفاوت بين الرواة والروايات عدالة وعددا ، وضع العلماء الحديث الصحيح في مراتب عديدة أيضا ، بعضها أصح من بعض ، وبعضها أولى من بعض [٢] ، وإن كان المشهور منها هو التقسيم الثنائي (صحيح و حسن) . ويأتي بعده التقسيم الرباعي وهو : صحيح لذاته ، صحيح لغيره ، حسن لذاته ، حسن لغيره . قال في النخبة : « خبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط ، متصل السند ، غير معلل ، ولا شاذ : وهو الصحيح لذاته ، وتتفاوت رتبه بتفاوت هذه الأوصاف ... فإن خف الضبط فالحَسَنُ لذاته . قال في الشرح : « وهذا أول تقسيم المقبول إلى أربعة أنواع ، ولأنه إما أن يشتمل من صفات القبول على أعلاها أوْلا .

الأول : الصحيح لذاته ، والثاني إن وجد ما يجبر ذلك القصور ـ ككثرة الطرق ـ فهو الصحيح أيضا ، لكن لا لذاته(أي لغيره) ، وحيث لا جبران فهو الحسن لذاته . وإن قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يُتوقف فيه ، فهو الحسن أيضا ، لكن لا لذاته » [٣] (أي لغيره أيضا) .

وهناك الاصطلاحات التي استعملها الإمام الترمذي للدلالة على حالات ومراتب أكثر دقة وتمييزا ، منها قوله : حسن صحيح ، وحسب تفسير ابن حجر فإن هذا الاصطلاح عند الترمذي يَرِدُ على معنيين ، في حالتين . المعنى الأول يريد به أن الحديث (صحيح أو حسن) أي بين صحيح وحسن ، وهذا في حالة إذا ما كان مرويا بسند واحد ، وبعض رواته تتردد منزلته عند العلماء بين منزلة رواة الصحيح ومنزلة رواة الحسن ، فنتج عن هذا أن الحديث نفسه بقى مترددا بين أن يعد صحيحا أو يعد حسنا .

« وعلى هذا فما قيل فيه : حسن صحيح دون ما قيل فيه : صحيح ، لأن الجزم أقوى من التردد » [٤] .

---

(1) تحقيقات وأنظار ص ٨٧ ـ ٨٨.

(2) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر ، للحافظ ابن حجر ، ص ١٨ ـ ٢٤.

(3) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر ، للحافظ ابن الحجر ، ص ١٨ ـ ٢٤.

(4) المرجع السابق ص ٢٥.

والمعنى الثاني يريد به أنه الحديث صحيح وحسن معا ، ويكون هذا في حالة رواية الحديث بسندين مختلفين ، أحدهما صحيح والآخر حسن . قال : « وعلى هذا . فما قيل فيه : حسن صحيح ، فوق ما قيل فيه : صحيح فقط إذا كان فردا ، لأن كثرة الطرق تقوي »[(١)] . وهذا المعنى الثاني لاصطلاح الترمذي سبق للحافظ ابن الصلاح أن نبه عليه ووضحه في مقدمته[(٢)] .

وللحاكم النيسابوري ترتيب مختلف ، راعى فيه اعتبارات أخرى ، وجعل بمقتضاه الحديث الصحيح عشرة أقسام ، منها خمسة أقسام متفق عليها بين العلماء ، وخمسة أقسام مختلف فيها . وأكتفى بذكر الخمسة المتفق عليها منها[(٣)] وهي مرتبة من الأعلى إلى الأدنى :

القسم الأول : ما رواه صحابي مشهور عن رسول الله ﷺ ، له راويان ثقتان فأكثر ، ثم يرويه عنه تابعي مشهور بالرواية عن الصحابة ، له أيضا راويان ثقتان فأكثر ، ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور .

القسم الثاني : مثل الأول ، إلا أن راويه من الصحابة ليس له إلا راو واحد .

القسم الثالث : مثل الأول ، إلا أن راويه من التابعين ليس له إلا راو واحد .

القسم الرابع : الأحاديث الأفراد الغرائب ، التي رواها الثقات العدول .

القسم الخامس : أحاديث جماعة من الأئمة ، عن آبائهم ، عن أجدادهم ، ولم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها إلا عنهم ، كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، وإياس بن معاوية عن أبيه عن جده . وأجدادهم صحابيون وأحفادهم ثقاة .ا.هـ .

وهناك مرتبة أخرى توضع عادةً في أعلى طرفي الصحة ، وهي مرتبة الحديث المشهور . وهو ، حسب بعض تعاريفه ، ما كان خبر واحدٍ في بدايته ، ثم تواتر بعد ذلك . أو هو ـ

---

(1) نفسه ص ٢٥ ـ ٢٦.

(2) انظر : التقييد والإيضاح ص ٥٩.

(3) انظر : مقدمة النووي لشرح صحيح مسلم ٢٧ ـ ٢٨.

حسب تعريف آخر له ـ ما لَهُ طرق محصورة بأكثر من اثنين ، فهو أقرب شيء إلى المتواتر ، بل إن بعض العلماء يعده من جملة المتواتر ، وهو قول الجصاص وغيره ، ولكن جمهور العلماء يعتبرونه نوعا من أنواع الآحاد وإن كان قريبا من التواتر .

وفي الطرف الآخر ـ الطرف الأدنى ـ من طرفي الرجحان ، نجد بعض العلماء يسمون مراتب أخرى ، تتداخل أو تكاد مع نقطة الوسط ومنطقة الاحتمالات المرجوحة . فبعد الصحيح والحسن ، ذكر العسقلاني : الصالح ، والمضعف ، ثم الضعيف . قال : « والصالح دون الحسن ... والمضعف ما لم يُجمَع على ضعفه ، وفي البخاري منه . والضعيف ما قصر عن درجة الحسن ...» [1] ، وكأن الصالح والمضعف لم يقصرا عن درجة الحسن لولا قوله من قبل والصالح دون الحسن . أو لنقل ـ بتدقيق أكثر ـ إن (الصالح) هو أدنى درجات الحسن ، فهو أقرب شيء إلى الضعيف ، أما المضعف فهو المتردد بين الحسن والضعيف ، كتردد (الحسن الصحيح) بين الصحة والحسن ، حسب اصطلاح الترمذي ، على ما تقدم بيانه .

وإذا كان الضعيف ـ في أعلى درجاته ـ هو ما استوى ظن صدقه وظن كذبه ، كما يقول ابن عاشور [2] ، فإن كل ما ارتفع فوق درجة الضعيف يكون قد دخل في دائرة الرجحان ، وكل راجح مقبول ، إلا أن يصطدم بما هو أرجح منه . وكل هذا قائم على التغليب والتغالب ، يقول الخطيب البغدادي : « ومعلوم أن الظن يقوى بعضه على بعض عند كثرة الأحوال والأمور المقوية لغلبته ، فصح بذلك تقوية أحد الخبرين على الآخر بوجه من الوجوه ، فتارة بكثرة الرواة ، وتارة بعدالتهم وشدة ضبطهم ، وتارة بما يعضد أحد الخبرين من الترجيحات ...» [3] .

وهكذا يتجلى قانون التغليب والتغالب في أتم صوره وأدقها ، حتى إني لأتخيل ـ حين أقرأ تدقيقات المحدثين ، وترتيبهم للرواة والمرويات ، ترتيبا يزيد وينقص ، ويعلو وينزل ،

---

(1) إرشاد الساري ١/ ٨.

(2) تحقيقات وأنظار ص ٨٧.

(3) الكفاية ٤٣٤.

كلما وُجد ما يقتضي ذلك ــ أتخيل أحدهم وأمامه الميزان ، وهو يدقق في الموزونات ويقيِّد أوزانها . وكلما انضاف إلى أحد الموزونات شيء ، أو كلما سقط منه شيء ، ظهر أثره في كفتي الميزان أو في عَدّاده ، وظهر أيضا في تقييدات الوَزَّان ، ألا ترون أن الراوي يوزن فإذا هو عدل ضابط ، ثم تكتشف مخالفاته للثقات فتنزل عدالته ، ثم يطرأ عليه النسيان فينزل وزنه أكثر ، وقد يحدث العكس فيرتفع ثم يرتفع . وهكذا في المرويات : يوزن الحديث فيخرج صحيحا ، ثم توضع معه أو ضده عناصر أخرى ، فإذا به يرتفع وزنه حتى يعد متواترا أو كالمتواتر ، أو ينقص وزنه فإذا هو شاذ أو معلل ، وقد يوزن الحديث فإذا هو ضعيف ، وبإضافة عناصر أخرى في كفته يصير حسنا أو صحيحا ، وهو الضعيف المنجبر ، أو المعتضد ، وهكذا .

إن هذا ليذكرني بقوله ﷻ : ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن:٩] فأقول : إن هؤلاء القوم قد التزموا به ، فنصبوا الموازين الصحيحة الدقيقة ، ووزنوا بالقسط ، ووضعوا كُلاًّ في موضعه ، وأعطوا كل ذي حق حقه ، وكل ذي حكم حكمه ، وكل ذي وزن وزنه .



المبحث الثالث

خبر الواحد ماذا يفيد ؟

أي : هل يفيد اليقين التام بمضمونه؟ أم يفيد درجة قريبة من اليقين ، أم يفيد مجرد الظن الغالب؟ وبعبارة أخرى : هل يفيد القطع أم الظن؟ أوبالعبارة الأكثر استعمالا : هل يفيد (العلم) أولا يفيده ؟

هذه القضية اشتد فيها الخلاف وحمي وطيسه بين العلماء ، من مُحَدِّثين وأصوليين ومتكلمين . وشابَ التباحثَ فيها شيء من الانفعال والنظر العاطفي ، فدبت العصبية واتسعت الهوة في الموضوع . ومما زاد الموضوع تعقيدا وإشكالا ، عدم تحرير محل النزاع ، فتجد الواحد ينقض على مخالفه ما لم يقله ، ويثبت عليه ما لم ينكره ، ويرد عليه ثم يصير إلى حقيقة قوله . وتجد الإطلاق حيث ينبغي التقييد ، والتعميم حيث ينبغي التخصيص . وتجد الأدلة توضع في غير موضعها ، وتحمّل أكثر من حمولتها .

وسأبدأ أولا بعرض القضية وما فيها من خلاف وتضارب ، ثم أعمل على تحرير محل النزاع وتنقيح مناط الخلاف ، ثم أنتهي إلى تحقيق جواب المسألة وتقرير النتائج المستخلصة .

١ ــ مذاهب العلماء في المسألة :

هذه النقطة نفسها لم تخل من الخلاف الشديد ، فمن قائل : إن العلماء أجمعوا على قول كذا ، وقائل : إنهم أجمعوا على نقيضه ، ومن قائل : جمهور العلماء على هذا القول ، ومن خالفوه شواذ ، والآخر يقول العكس . ومن قائل : إن الأئمة الأربعة على هذا قول كذا ، ومن مثبت عكسه ...!

وهذا التضارب حتى في مجرد نقل مذاهب العلماء في المسألة ، إنما هو انعكاس لما أشرت إليه من الآفاق التي شابت البحث في المسألة . وأسرد فيما يلي بعض ما حُكي عن

مذاهب العلماء في إفادة خبر الواحد . وأبدأ بابن حزم ، باعتباره من أقدم المتوسعين في الموضوع ، وباعتباره صاحب موقف شهير ، أصبح ركنا في الخلاف الدائر فيه .

قال أبو محمد : قال أبو سليمان[1] ، والحسين بن علي الكرابيسي ، والحارث بن أسد المحاسبي ، وغيرهم : إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا ، وبهذا نقول ، وقد ذكر هذا القول أحمد بن إسحاق[2] المعروف بابن خويز منداد عن مالك بن أنس [3] .

وفيما قصر ابن حزم القول بإفادة خبر الواحد للعلم على علماء محدودين سماهم بأسمائهم ، نجد ابن القيم يجعل القول بإفادة العلم قولا مجمعا عليه ، ولم يخرقه إلا الشواذ وبعض المتأخرين ، يقول : « فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ ، خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة ، وإجماع التابعين ، وإجماع أئمة الإسلام ، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج ، الذين انتهكوا هذه الحرمة ، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء ، لا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك ، بل صرح الأئمة بخلاف قوله ، فممن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم : مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة ... » [4]

ثم ضم إلى هذه القائمة الإمام أحمد وغيره [5] .

وتعرض السيوطي لذكر القائلين بأن خبر الواحد يوجب القطع ، فقال : « ... حكاه ابن الصباغ عن قوم من أهل الحديث ، وعزاه الباجي لأحمد ، وابن خويز منداد لمالك ، وإن نازعه فيه المازري بعدم وجود نص له فيه ، وحكاه ابن عبد البر عن حسين الكرابيسي ، وابن حزم عن داود » [6] .

---

(1) هو داود بن علي الظاهري المتوفى ٢٧٠هـ .

(2) الصواب أن اسمه: محمد بن أحمد. انظر : الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٦٨ .

(3) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١١٩ .

(4) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٢.

(5) نفسه ص ٣٦٣.

(6) تدريب الراوي ١/ ٧٥ .

وعلى خطا ابن القيم سار الدكتور عمر سليمان الأشقر ، فاعتبر أن القول بإفادة الآحاد العلم « هو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد ...» [١] .

وأنتقل إلى القول المقابل ، وهو أن خبر الواحد يفيد الظن ، و بعبارة أخرى : يفيد العمل دون العلم . وهو القول الذي شنع عليه ابن القيم ، فقصر نسبته إلى الفرق الضالة وبعض المتأخرين الذين لا سلف لهم فيه . غير أن التتبع المحايد ، والعرض المنصف لأقوال العلماء في المسألة ، يعطي خلاف هذا بكثير . وهذه بعض تلك الأقوال ، مع التركيز على القديم منها :

ففي أصول الشاشي الحنفي (المتوفى عام ٣٤٤) : « حكم خبر الواحد أنه يوجب العمل به ، ولا يوجب العلم ، لا علم اليقين ، ولا علم طمأنينة » [٢] .

ونص عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩) على أن « أخبار الآحاد إذا صح إسنادها ، وكانت متونها غير مستحيلة ، موجبة للعمل بها دون العلم » [٣] .

وقال أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦) : « قال أكثر الناس : أنه لا يقتضي العلم » [٤] . ومعتمدي في هذا القول ليس رأي أبي الحسين ـ فهو معتزلي يسهل على المعارض الطعن فيه وفي رأيه ـ وإنما إخباره عن « أكثر الناس » . ولكي لا يطعن أحد حتى في خبره ، ها هو خبر إمام محدث ، وهو ابن حزم . وابن حزم ، كما هو معلوم ، أشد القائلين بإفادة أخبار الآحاد للعلم اليقيني ، ومع ذلك فهو يقرر الحقيقة بنزاهة فيقول : « وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين ، وجميع المعتزلة والخوارج : إن خبر الواحد لا يوجب العلم » [٥] ولا شك أن ابن حزم وهو متوفى سنة ٤٥٦ ، يخبر عمن سبقوه .

وهذا الباجي ــ المحدث الأصولي الفقيه ، معاصر ابن حزم ومناظره الشهير ، المتوفى

---

(1) أصل الاعتقاد ص ٢٧٤ .

(2) أصول الشاشي ص ٢٧٤.

(3) الفرق بين الفرق ٣١٣.

(4) المعتمد ٢/ ٩٢.

(5) الإحكام ١/ ١١٩.

سنة ٤٧٤ ـ يقول : « وأما أخبار الآحاد : فما قَصُر عن التواتر ، وذلك لا يقع به العلم ، وإنما يغلب على ظن السامع له صحته ...» [(١)] .

وهذا الشيرازي (ت ٤٧٦) يقول بصيغة الجزم « أخبار الآحاد لا توجب العلم » ، ولا يحكي القول بإفادة العلم إلا عن « بعض أهل الظاهر ، وبعض أصحاب الحديث » [(٢)] .

وأقف عند هذا الحد ، حتى لا أصل إلى (الأصوليين المتأخرين) كالجويني والغزالي ومن بعدهما . غير أني أضيف اثنين من كبار المحدثين ــ دون أن أتجاوز الفترة الزمنية السابقة ـ وهما : الحافظان الجليلان : الخطيب البغدادي ، وابن عبد البر (المتوفيان سنة ٤٦٣) .

فأما الخطيب البغدادي فقد قدمت له قبل قليل نصا يتحدث فيه عن ظنية الأخبار ، وأن بعض الأخبار يتقوى ويترجح على بعض بزيادة غلبة الظن ... وفي غير هذا النص ، نجد عنده : « باب ذكر ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل » ، ثم قال : « خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلمُ بها ، والقطعُ عليها ... وإنما يقبل به فيما لا يُقطع به ...» [(٣)] .

وأما ابن عبد البر فذكر الخلاف في المسألة ، وأن « الذي عليه أكثر أهل العلم : أنه يوجب العمل دون العلم » [(٤)] ، ثم أعطى رأيه وموقفه : « قال أبو عمر : الذي نقول به أنه يوجب العمل دون العلم ، كشهادة الشاهدين والأربعة سواء ، وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر ... » [(٥)] .

هذه خلاصة منتقاة لما قاله بعض العلماء في المسألة ، ولما حكوه ونقلوه من أقوال غيرهم فيها ، ويلاحظ أن بينها من الاختلاف والتضارب ما يدعو إلى الاستغراب ،

---

(1) الإشارات بهامش شرح الورقات ص ٥٣.

(2) التبصرة ٢٩٨ ، وشرح اللمع ٢/ ٥٧٩ .

(3) الكفاية ٤٣٢.

(4) التمهيد ١/ ٧.

(5) التمهيد ١/ ٨ .

ويستحث على التمحيص والتحقيق ، خصوصا وأن تحقيق هذه المقدمة ، يسهِّل تحقيق الصواب في جوهر المسألة ، ألا وهو : إفادة خبر الواحد .

مذاهب الأئمة الأربعة :

وأبدأ التحقيق في هذه المسألة (أي مذاهب العلماء في إفادة خبر الواحد) ، بتحقيق مذاهب الأئمة الأربعة في الموضوع ، نظرا لوزنهم ومكانتهم من جهة ، ونظرا لتقدمهم الزمني من جهة أخرى ، مما يضفي على موقفهم أهمية خاصة .

فأما الإمامان الأسبقان : أبو حنيفة ومالك ، فمن الأمانة أن يعترف الجميع بأنه لم ينقل عنهما « قول » في المسألة ، وكل ما يذكر عنهما لا يعدو الاستنتاجات والتخمينات ، ولهذا لا يسعني أن أعول على ما تقدم من نسبة « الأئمة » عموما ، ونسبة مالك خصوصا إلى القول بإفادة خبر الواحد العلم . كما لا يسعني أن أعول على ما قاله صاحب (فواتح الرحموت) من أن « الأئمة الثلاثة [1] على أن خبر الواحد ... لا يفيد العلم مطلقا » [2] .

نعم ، هناك ما يروى عن مالك ، بواسطة ابن خويز منداد ، من أنه يقول بإفادة خبر الواحد العلم . تقدم هذا قبل قليل في قول ابن حزم ، وفي قول السيوطي ، وفي قول ابن القيم ، ولكن هذه الرواية ترد عليها ملاحظات تُوَهِّنها ثبوتا ودلالة ، وهي :

١ ـ ابن حزم لما ذكر القائلين بإفادة الخبر العلم ، ذكرهم بصيغة الجزم ، وعطف بعضهم على بعض بعبارة واحدة ، وعقب على قولها بقوله : « وبهذا نقول » . ثم بعد ذلك حكى أن هذا القول ذكره ابن خويز منداد عن مالك ، ولا تخفى دلالة هذا الفصل ، وهذا التغيير في الصيغة ، وتتأكد هذه الدلالة من كون ابن حزم كرر القول مرتين بنفس الطريقة [3] .

٢ ـ النقل عن ابن خويز منداد مختلف ومضطرب ، ففي بعض النقول ـ كما تقدم ـ أنه يسند القول إلى الإمام مالك ويرويه عنه ، وفي بعضها أن خبر الواحد يفيد العلم الظاهر ، وأن هذا القول يخرّج على مذهب مالك ، وهذا ما نص عليه أحد أساطين المذهب ، وهو

---

(1) هم أبو حنيفة ومالك والشافعي.

(2) فواتح الرحموت ، بهامش المستصفى ٢/ ١٢١ .

(3) الإحكام ١/ ١٠٨ ، ١٠٩ .

الحافظ ابن عبد البر[١] ، أما الباجي فقد نسب هذا القول لابن خويز منداد نفسه[٢] ، والحقيقة أن لا تعارض بين ما ذهب إليه ابن عبد البر وما ذهب إليه الباجي ، لأن تخريج القول بإفادة الخبر العلم أو العلم الظاهر ، على مذهب مالك ، إنما هو رأي لمخرِّجه ، فنسبته إليه لا تعدو الحقيقة . فهذان محدثان فقيهان مالكيان يلتقيان في أن ما قاله ابن خويز منداد ، إنما هو فهمه وتخريجه ، وليس قولا للإمام مالك . ولهذا لم يتردد القاضي عياض في اعتبار قول ابن خويز منداد من اختياراته وتأويلاته التي خالف فيها المذهب في الفقه والأصول [٣] .

٣ ـ تقدم في كلام السيوطي أن ما عزاه ابن خويز منداد لمالك « نازعه فيه المازري ، بعدم وجود نص له فيه » . والمازري هو من هو في سلم المذهب المالكي ، بخلاف ابن خويز منداد ، الذي قال عنه عياض : « وعنده شواذ عن مالك » .

وإذا كانت هذه الملاحظات كافية عندي لإبطال النسبة إلى مالك ، فلست أريد بهذا أن أنسب إليه القول المعاكس ، كما فعل صاحب (فواتح الرحموت) فعندي أن النسبتين معا تكلف وتعسف .

أما مذهب الإمامين الشافعين وأحمد ، فيحسن قبل ذكره ، التذكير بمعاني مصطلح العلم [٤] فالمعنى اللغوي للعلم هو المعرفة ، فهو نقيض الجهل ، تقول : علمت كذا ، وعلمت أن الأمر ، وعلمت أنه وقع كذا ، وهذا الأمر لا أعلم عنه شيئا ، وهذا المعنى متداول واضح خاصة في الكلام العادي غير الاصطلاحي ، ثم شاع استعمال العلم خاصة في المعرفة المنهجية المبنية على الأدلة ، ثم استعمل العلم عند المتكلمين والأصوليين بمعنى المعرفة اليقينية القطعية التي لا تحتمل النقض ، وهو المعنى الذي يدور حوله الخلاف في مسألتنا : هل يفيد خبر الواحد العلم ؟

---

(1) التمهيد ١ / ٨.

(2) الإشارات ٥٣.

(3) ترتيب المدارك ٧/ ٧٧

(4) راجع مبحث المصطلحات ، أول هذا الكتاب .

وأعود بعد هذا التذكير إلى موقف الإمامين الشافعي وأحمد من المسألة .

تحدث الإمام الشافعي عن مراتب العلم ، فقال : « العلم من وجوه : منه إحاطة في الظاهر والباطن ، ومنه حق في الظاهر » ثم بين ذلك بقوله :

« فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله أو سنةً لرسول الله نقلها العامة عن العامة ، فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أحل أنه حلال ، وفيما حرم أنه حرام ، وهو الذي لا يسع أحداً عندنا جهله ولا الشك فيه .

وعِلم الخاصة سنةً من خبر الخاصة ، يعرفها العلماء ، ولم يكلفها غيرهم ، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم ، بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها ، وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه ، وهو الحق في الظاهر ، كما نقتل بشاهدين ، وذلك حق في الظاهر ، وقد يمكن في الشاهدين الغلط .

وعلم إجماع .

وعلم اجتهاد بقياس ، على طلب الحق ، فذلك حق في الظاهر عند قايسه ، لا عند العامة من العلماء ولا يعلم الغيب إلا الله » [1] .

فهذا النص يبين معنى « العلم » عند الشافعي ، ويبين موقفه من خبر الخاصة ، أو خبر المخبر الصادق ، أو خبر الواحد .

فالعلم عنده يدخل فيه العلم اليقيني الذي لا يبقى معه احتمال أبدا ، وهو الذي يسميه في هذا النص وفي غيره « علم الإحاطة« . كما يدخل فيه علم دونه درجة ، وهو العلم الذي يحتمل فيه وقوع الغلط ، « وهو الحق في الظاهر » . والأول يتمثل في نصوص القرآن والسنة المتواترة ، والثاني يتمثل في خبر الخاصة ، أو السنة الفردية ، وهو خبر الواحد .

ومما يؤكد أن العلم عنده ليس محصورا في اليقينيات ، أنه أدخل فيه حتى ما يُتوصل إليه بالقياس . وهو أدنى منزلة من خبر الواحد الذي هو حق في الظاهر . لأن القياس « حق في الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء » ، إلا من اقتنع بقياسه وتابعه عليه .

---

(١) الرسالة ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

وبهذا لا يمكن القول بأن العلم عند الشافعي هو اليقين ، كما أصبح عليه الاصطلاح الكلامي والأصولي فيما بعد ، فإذا سمى ما يستفاد من خبر الواحد علما ، فهو كتسميته ما يستفاد بالقياس علما ، وإن كان الخبر أوثق وأعلى منزلة من القياس ، والعلم المستفاد من خبر الواحد ـ كما صرح في هذا النص ، وفي مواضع كثيرة من كتبه ـ هو العلم ظاهرا والحق ظاهرا . وهذا ما عبر عنه اللاحقون بالظن ، كما سيتضح قريبا .

وها هو نص آخر له يؤكد ما سبق ويجليه أكثر ، قال : « ... نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها ، الذي لا اختلاف فيها ، فنقول : حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ، ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد ، لا يجتمع الناس عليها ، فنقول : حكمنا بالحق في الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث »[(١)] .

وهو لأجل هذا يجيز لمن وجد سببا يدعوه إلى الشك في خبر الواحد ، أن يشك ويتثبت ويطلب ما يزيل شكه ، فبعد أن ذكر اعتماد النبي ﷺ على الآحاد في نشر دعوته وتبليغ كتبه إلى ولاته ، وإلى ملوك الأرض ، قال : « لو شك[(٢)] في كتابه ، أو حالٍ تدل على تهمة ، من غفلة رسول حمل الكتاب ، كان عليه أن يطلب علم ما شك فيه »[(٣)] .

وهذا بخلاف « ما كان نص كتاب بيِّن ، أو سنةٍ مجتمعٍ عليها ، فالعذر فيها مقطوع ، ولا يسع الشك في واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استُتيب »[(٤)] .

وليس معنى هذا أن لكل واحد أن يشك في أي خبر من أخبار الآحاد ، بل الأصل في خبر الواحد ـ إذا كان عدلا ثقة ـ أنه يجب قبوله والعمل به ، دون التفات إلى الاحتمال النظري الممكن ، الذي لا يسنده أي دليل واقعي ، يقول الإمام : « ولو شك في هذا شاك لم نقل له : تب ، وقلنا له : ليس لك ـ إن كنت عالما ـ أن تشك ، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول ، وإن أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من

---

(1) الرسالة ٥٩٩ .

(2) أي المرسل إليه .

(3) الرسالة ٤١٩ .

(4) الرسالة ٤٦٠ .

صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم » [1] .

يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة : « ... وبهذا تراه يضع الأمور في مواضعها ، فهو يجعل خبر الآحاد حجة في العمل دون الاعتقاد ، فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه ، ولكن العمل به أمر لابد منه ، للحجج التي ساقها ... ولأنه لا طريق لنقل سنة النبي ﷺ إلا إذا قبلنا أخبار الثقات ، ولأن خبر الصادق يرجح صدقه . واحتمال كذبه غير ناشئ عن دليل . وفي الأعمال لا يؤخذ بالاحتمالات التي لا تنشأ عن دليل » [2] .

وفي ضوء ما تقدم من بيان الشافعي لمذهبه في أخبار الآحاد ، وفي ضوء استعماله لمصطلح العلم ، الذي يعني به المعرفة الناشئة عن دليل ، حتى ولو كان احتمال وقوع الغلط فيها واردا ، قلت : في ضوء هذا كله نفهم كلامه الوارد في (كتاب اختلاف مالك والشافعي) ، وهو يحاور من يردون بعض الأحاديث إذا عارضها قول أو عمل يروى عن بعض الصحابة . حيث قال فيما قال : « فإنما علمنا أن النبي ﷺ قاله : (أي الحديث) بصدق المحدث عندنا ، وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد؟ قال : نعم : قلت : وعلمنا أن النبي ﷺ قاله عِلْمَنا بأن من سمينا قاله؟ قال : نعم . قلت : فإذا استوى العلمان من خبر الصادقين ، فأيهما كان أولى بنا أن نصير إليه : آلخبر عن رسول الله ﷺ أولى بأن نأخذ به ، أو الخبر عمن دونه؟ قال : بل الخبر عن رسول الله ﷺ إن ثبت » [3] .

وبعد هذا لا ينبغي أن ننخدع بما قاله العلامة ابن القيم ، وهو يرسل صواعقه في غضب وحمية حيث قال : « وصرح الشافعي في كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم . نص على ذلك صريحا في كتاب (اختلاف مالك) ونصره في (الرسالة) المصرية ...» [4] فقد رأينا معنى العلم عند الشافعي ، وأي علم يفيده خبر الواحد ، وهو ما سكت عنه ابن القيم .

---

(1) الرسالة ٤٦١ .

(2) الشافعي ، ص٢٢٥ .

(3) كتاب اختلاف مالك والشافعي ، ضمن كتاب (الأم) ٧/ ١٩٣ ، وقد أدخلت بعض التصحيحات على النص اعتمادا على ما في مختصر الصواعق المرسلة ، لابن القيم ، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦ .

(4) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

كما رأينا معنى العلم في اصطلاح المتكلمين والأصوليين وهو الذي يدور حوله النقاش والخلاف في مسألتنا . فلم يبق مجال للالتباس والاختلاف في موقف الإمام الشافعي من هذه القضية .

أما الإمام أحمد ، فيجعله بعض العلماء من القائلين بإفادة خبر الواحد للعلم . ويجعله آخرون على عكس هذا ، ويرى آخرون أن خبر الواحد يفيد عنده العلم إذا انضمت إليه القرائن المؤيدة . وتروى عنه روايات في الموضوع ، تتسم بالاضطراب ، كما أنها ليست صريحة في الدلالة على المقصود . وقد قام الدكتور محمود الخالدي بتقصي هذه الرويات والنقول ، وبيَّن آفاتها المتمثلة في الاضطراب والاحتمال ، وذلك في بحثه (مدة إفادة أحاديث الآحاد في مناهج الاجتهاد) [1] .

غير أني أريد أن أقف عند النصين اللذين أوردهما عنه ابن القيم وهما : « وقال أحمد في أحاديث الرؤية [2] : نعلم أنها حق ، ونقطع على العلم بها . وكذلك روى المروزي قال : قلت لأبي عبد الله : هاهنا اثنان يقولان : إن الخبر يوجب عملا ، ولا يوجب علما ، فعابه وقال : لا أدري ما هذا » [3] .

والملاحظ أن القطع الذي صرح به الإمام أحمد في قوله الأول ، لا يتعلق بمجرد خبر واحد ، بل يتعلق بأحاديث كثيرة تفيد رؤية الله ﷻ يوم القيامة . وهي أحاديث متعددة الرواة من الصحابة وغيرهم . وخرجها كثير من علماء الحديث في مدوناتهم ، وبعضها في الصحيحين . فهي أحاديث إن لم تعتبر من المتواتر المعنوي ، فهي على الأقل من الأحاديث المستفيضة . وفوق هذا كله ، فإن معناها المشترك قد نطق به القرآن الحكيم كما هو معلوم . فأين خبر الواحد من كل هذا ؟

أما القول الثاني فليس فيه تصريح بشيء سوى عيبه المبهم لقول القائلَيْن ، مع قوله : لا أدري ما هذا . وما أريد التعليق به على هذه الحكاية ، هو أنها ــ إن صحت ــ تعتبر من

---

(1) البحث منشور في العدد الثامن من (مجلة دار الحديث الحسنية) .

(2) أي : رؤية الله تعالى يوم القيامة .

(3) مختصر الصواعق ٢/ ٣٦٣ .

أقدم ما نقل من فكرة التفريق بين العلم والعمل من حيث دليل كل منهما ، وهو ما أصبح سائدا فيما بعد ، أي أن العلم يحتاج إلى دليل قطعي ، والعمل يكفي فيه الدليل الظني ، وهذا بناء على اصطلاحهم المتأخر بأن العلم يعني اليقين ، بينما كان المتقدمون يعتبرون علما كل ما دل عليه دليل معتبر ، ولا يذهب بهم التفلسف إلى البحث عن الاحتمالات النظرية البعيدة . وهكذا كان علمهم عمليا وعملهم علميا ، ومن هنا يظهر في النص استغراب القول : إن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما ، تظهر غرابة القول ، في قول المروزي : هاهنا اثنان يقولان ، مما يدل على جدة هذا القول وعدم وجود من يقول به ، أو ـ على الأقل ـ عدم اشتهاره . ويدل على غرابته وجدته أيضا ، قول الإمام أحمد : لا أدري ما هذا ، مما يدل على أن هذا القول غير معروف وليس له معنى واضح لدى أهل العلم .

وعلى هذا ، فالإمام أحمد لم يخض في مسألة (إفادة خبر الواحد بنفسه) ، وهل هي يقينية قطعية ، أم ظنية تقريبية؟ ولم يستعمل العلم بمعناه الاصطلاحي المتأخر ، حيث عنوا به اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الاحتمال .

بقي أن القول بإفادة خبر الواحد العلم بنفسه ، نُسب إلى الحارث المحاسبي ، والحسين الكرابيسي ، كما مر قريبا في بعض النقول . غير أن أحدا لم ينقل لنا قولًا بلفظه لكل من الرجلين ، مما يجعل التحفظ على ما ينسب إليهما مشروعا . وأكثر من هذا ، فقد ذكر غير واحد من العلماء عن الكرابيسي أنه يقول بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر ومن هؤلاء الحافظ المحقق ابن عبد البر ، الذي قال : « وقال قوم كثير من أهل الأثر ، وبعض أهل النظر : إنه يوجب العلم الظاهر والعمل جميعا ، منهم الحسين الكرابيسي وغيره »[1] .

وإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر ، هو قول الإمام الشافعي كما تقدم صريحا في نصوص كلامه . فإذ علمنا أن الكرابيسي تلميذ للشافعي ، أصبح واضحا ومؤكدا أنه قال بما قاله شيخه وإمامه .

والعلم الظاهر عند الشافعي والكرابيسي ، هو ما اصطلح عليه فيما بعد بالظن ، قال

---

(1) التمهيد ١/ ٨ .

أبو الحسين البصري ، وهو يحكي المذاهب في إفادة خبر الواحد : « وحكى عن قوم أنه يقتضي العلم الظاهر ، وعنوا بذلك الظن »[(١)] ، وقال الغزالي : « وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل ، إذ يُسمى الظن علما ، ولهذا قال بعضهم : يورث العلم الظاهر ، والعلم ليس له ظاهر وباطن ، وإنما هو الظن »[(٢)] .

موقف ابن حزم والظاهرية :

لابن حزم موقف واضح حاسم في المسألة ، فهو يرى« أن خبر الواحد العدل ، المتصل إلى رسول الله ﷺ في أحكام الشريعة يوجب العلم ، ولا يجوز[(٣)] فيه البتة الكذب ولا الوهم »[(٤)] .

ويؤكد في نص آخر أنه « قد ثبت يقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به ، موجب للعمل والعلم معا »[(٥)] . ثم يعيد التأكيد بتعبير أقوى وأوضح « أن خبر الواحد العدل عن مثله مسندا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع على مغيبه »[(٦)] .

وحتى يغلق كل باب للخلل أو التناقض في موقفه ، ذهب إلى القول بعصمة رواة الحديث فيما رووا ، قال : « فإن قالوا : فإنه يلزمكم أن تقولوا : إن نَقَلة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها ، وإن كل واحد منهم معصوم في نقله ، من تعمد الكذب ووقوع الوهم منه ، قلنا لهم : نعم ، هكذا نقول ، وبهذا نقطع ونبت »[(٧)] .

وانتقد بشدة وبسخريةٍ القولَ بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر فقال : « وقال بعضهم

---

(1) المعتمد ٢/ ٩٣.

(2) المستصفى ١/ ١٤٥.

(3) أي لا يمكن .

(4) الإحكام ١/ ١٢١.

(5) الإحكام ١/ ١٢٤.

(6) الإحكام ١/ ١٢٥.

(7) الإحكام ١/ ١٣٠.

إذ انقطعت به الأسباب : خبر الواحد يوجب علما ظاهرا . قال أبو محمد[١] : وهذا كلام لا يعقل ، وما علمنا علما ظاهرا غير باطن ، ولا علما باطنا غير ظاهر . بل كل علم تُيُقِّن ، فهو ظاهر إلى من علمه ، وباطن في قلبه معا ، وكل ظن لم يُتيقن فليس علما أصلا ، لا ظاهرا ولا باطنا ، بل هو ضلال وشك وظن محرمٌ القول به في دين الله تعالى »[٢] .

ومثل هذا الموقف الحاسم الجازم بكون خبر الواحد العدل ، يفيد بنفسه علما قطعيا يقينيا ، باطنه كظاهره ، لا نكاد نجده عند غير ابن حزم . فحتى بقية أعلام الظاهرية ، نجد حكاية أقوالهم تتردد بين الإبهام والاضطراب . فالإمام الأول للظاهرية داود بن علي ، ينسب إليه ابن حزم مثل قوله[٣] ، لكن دون أن ينقل إلينا شيئا من كلامه ، لنقف على نصه ولفظه ، ولم يذكر ابن حزم من الظاهرية أحدا يقول بقوله سوى داود . وأما أبو بكر القاساني[٤] ـ ويقال : القاشاني ـ فينسب إليه نقيض قول ابن حزم وداود . رغم كونه تلميذا لداود ، فقد نسب إليه غير واحد من العلماء إنكار العمل بخبر الواحد أصلا ، لأنه لا يفيد إلا الظن[٥] .

وينسب مثل هذا إلى ابن داود[٦] .

وبعض العلماء يكتفون بنسبة القول بإفادة الآحاد العلم إلى الظاهرية ، أو إلى بعض الظاهرية ، دون تسمية ولا تفصيل[٧] .

وهكذا لا يتحصل في أيدينا عند التمحيص والاختبار ، إلا قول واحد ، ثابت النسبة إلى صاحبه ، صريح حاسم ، يعتبر خبر الواحد العدل إلى رسول الله ﷺ لا يكون إلا قطعيا ، وهو قول ابن حزم . وأما غيره من العلماء ، فهم ما بين قائل بخلاف هذا ، بغض

---

(1) يعني نفسه.

(2) الإحكام ١/ ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(3) الإحكام ١/ ١٠٨ ـ ١١٩ ، وهو يذكره بأبي سليمان.

(4) كان ظاهريًا من أصحاب داود ، ولكنه خالفه وانتقده في أمور ، ويذكر أنه عاد شافعيًا.

(5) الإحكام للآمدي ٢/ ٧٥ ، والتبصرة ٣٠٣.

(6) الإحكام للآمدي ٢/ ٧٥ ، والتبصرة ٣٠٣.

(7) الإحكام للآمدي ٢/ ٤٩ ، والمعتمد للبصري ٢/ ٩٢.

النظر عن درجة الخلاف ومحله ، أو قائل قولا يحتمل ويحتمل ، أو نسب إليه قول لا تثبت نسبته إليه ، أو نسبت إليه أقوال مضطربة متعارضة ، أو لم ينسب إليه شيء بالمرة .

هذه هي خلاصة مذاهب العلماء في المسألة .

٢ ـ تحرير محل النزاع :

سبقت الإشارة إلى أن من أهم الأسباب التي عمقت الخلاف وأطالته في هذه المسألة عدم تحرير محل النزاع فيها ، فدار النقاش حولها في جو من الغموض والخلط . فقد وقع الخلط في المراد بخبر الواحد نفسه ، ووقع الخلط في مفهوم العلم ، ووقع الخلط بين القرائن القاطعة والقرائن المقوية .

فأما الخلط في مفهوم العلم ، فيتجلى في الخلط بين العلم بمعنى المعرفة الناشئة عن دليل ، بغض النظر عن اليقين وعدمه ، وبغض النظر عن تطرق الاحتمال إليه ، والعلم بمعنى اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الخلل أو الاحتمال بحال من الأحوال ، بحيث يكون ظاهره وباطنه شيئا واحدا .

وقصر « العلم » على المعنى الثاني ، إنما هو اصطلاح طارئ ، لا نجده عند المتقدمين ، وخصوصا خلال المائتين الأولى والثانية للهجرة ، وقد رأينا أن الإمام أحمد عندما سمع حكاية أن الخبر يوجب العمل ولا يوجب العلم ، قال : لا أدري ما هذا؟ وواضح أن القائل يعني بالعلم اليقين التام ، وإلا فإن إيجاب العمل لا يتصور أن يكون بغير علم أصلا ، ولا يمكن لأحد أن يوجب عملا شرعيا بدون علم وبدون حجة . فلم يبق إلا أن مراد القائل بالعلم ، معناه الاصطلاحي الطارئ .

ومما يؤكد أن العلم لم يكن مقصورا عند المتقدمين على اليقين الذي لا يحتمل الخلل ، ما قدمتُه عن الشافعي من تفريقه بين علم الإحاطة الذي هو حق في الظاهر والباطن ، ودرجات أخرى من العلم ، لا نستطيع القطع بالحق والصواب فيها . ومنها القياس ، أو بعض أنواعه على الأصح . وكل ذلك « علم » ، وإطلاق العلم على ما يحتمل ويحتمل ، إذا كان راجحا غالبا بمقتضى الدلائل والأمارات وارد في القرآن الكريم ، كما في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء:٨٣] ،

فالله تعالى سمى المستنبَطات علما ، مع أن أكثرها اجتهادات ظنية . وكما في قوله سبحانه على لسان إخوة يوسف : ﴿يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبۡنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدۡنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمۡنَا وَمَا كُنَّا لِلۡغَيۡبِ حَٰفِظِينَ﴾ [يوسف:٨١] .

فقد سموا ما شهدوا به علما ، وقد اعترفوا بأنهم غير مطلعين على غيب المسألة ، لأنهم لم يشاهدوه يسرق ، ولكنهم « علموا » ذلك من خلال ظاهر الحال والقرائن المؤيدة . قال القرطبي : « تضمنت هذه الآية جواز الشهادة بأي وجه حصل العلم بها ، فإن الشهادة مرتبطة بالعلم عقلا وشرعا ، فلا تسمع إلا ممن علم ... »[(١)] . ولا يجادل أحد في أن الشاهد إذا شهد بما علم ، يمكن في علمه وشهادته الغلط ، ويمكن ذلك في الشاهدين وأكثر ، كما وقع لإخوة يوسف . ومع هذا فالشهادات إذا استندت إلى الحواس ، وإلى ظاهر الحال ، وإلى الأمارات القوية ، هي ضرب من العلم . ونسبة قليلة أو نادرة من الغلط لا ترفع عنها صفة العلم . وهذا لا ينفي وجوب التحري والاحتياط ، ولكن التحري والاحتياط أيضا لا ينفيان احتمال الغلط ، مثلما أن احتمال الغلط لا ينفي صفة العلم عن الشهادات والأخبار إذا صدرت عن العدول الموثوقين .

ومثل هذا الاستعمال للعلم نجده أيضا في قوله تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ﴾ .

[الممتحنة : ١٠]

والعلم بإيمانهن ، إنما كان ينبني على تصريحهن وظاهرهن ، فهو علم ظني ترجيحي ليس إلا .

فهذا هو معنى العلم في الاصطلاح الأول ، يدخل فيه ما كان عن إحاطة ويقين تامين ، ويدخل فيه ما كان عن تقريب وتغليب ، إذا انبنى على الأدلة المعتبرة في بابها ، وهكذا فالقرآن علم ، والسنة المتواترة علم ، وأخبار الآحاد الثقات علم ، والاستنباطات الراجحة بأدلتها علم ، ومقتضيات القياس الصحيح علم ، وشهادة الشهود علم ،

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٤٥.

والتجربة الصحيحة المطردة علم .

ولكن العلم ليس درجة واحدة في جميع هذه الحالات ، بل هو علم فوق علم ، وعلم دون علم ، كما نبه على ذلك الإمام الشافعي ، واعترف به ابن القيم ، حيث عقب على قول الشافعي بقوله : « وهذا حق ، فإن العلم يتفاوت في القوة والضعف » [(1)] .

ثم ظهر المتكلمون والمتكلفون ، فغيروا معنى العلم وضيقوا مدلوله ، وأصبح عندهم محصورا فيما كان قطعيا يقينيا لا يمكن تطريق الاحتمال إليه بوجه من الوجوه ، وبأي درجة من الدرجات . وكما تقدم عن أحمد نكري [(2)] : « وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين » . وبعد أن غلب علم الكلام على الحياة العلمية والفكرية ، غلبت استعمالاته واصطلاحاته ، ومنها استعماله للفظ العلم ، فسادَ هذا الاستعمال واستقر مدلوله ، خاصة عند الأصوليين المتكلمين ، وأخذوا يحاربون ويستهجنون التفريق بين علم وعلم ، واعتبار ما سوى اليقين علما . وهذا واضح في قوليْ أبي الحسين البصري والغزالي ، المذكورَين قريبا .

وأوضح منهما قول الآمدي : « ... لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم ، من حيث هي علوم ، بزيادة لا نقصان ، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعا ، ولو لم تكن كذلك لما كانت علوما ، بل ظنونا » [(3)] .

فلما نشبت معركة (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) اختلط فيها الحابل والنابل ، فهذا يقصد العلم بمعناه العام ، فيثبت أن خبر الواحد يفيده . وكيف لا يفيده ورسول الله ﷺ قد اعتمد الآحاد واعتمد عليهم فيما لا يحصى من أمور الدين ، كما هو مبين في مواضعه؟ وكيف لا تفيد أحاديث الآحاد العلم وقد رواها العدول الثقات ، من صحابة أجلاء ، وتابعين فضلاء ، وخيار بعد خيار؟

بينما الآخر يقصد بالعلم اليقينَ المعصوم من أي خلل أو زلل ، فهو يقصد معنى خاصا للعلم ، ويجد أنه لا يتحقق في خبر الواحد ، لأن خبر الواحد غير معصوم من احتمالات

---

(1) مختصر الصواعق ٢/ ٣٦٦ .

(2) راجع مبحث المصطلحات.

(3) الإحكام ٢/ ٥٣.

الخلل ، مهما قلَّتْ ومهما بعدت .

والحقيقة أن الذين أنكروا إفادة الآحاد العلم ، إنما يقصدون هذا المعنى الثاني ، فهو محل إنكارهم ، وهذا واضح من سياق كلامهم ، ومن حججهم . بالإضافة إلى أن هذا المعنى هو الذي ساد وغلب ، وخصوصا في القرن الرابع وما بعده

أي خبرٍ واحدٍ يعنون؟

ومن مواضع الخلط في هذه المسألة ، مفهوم خبر الواحد نفسه . صحيح أن هناك اتفاقا على تقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد ، وأن كل ما لم يبلغ درجة التواتر فهو آحاد ، وهو تقسيم أخذ به وسلم به حتى ابن حزم . ولكن تعريف خبر الواحد بهذا النحو ، أي بإخراج المتواتر ، وما سوى ذلك كله فهو خبر واحد ، هذا التعريف تندرج تحته أنواع وأشكال ودرجات من الأخبار . ومن هنا انفتح باب آخر للخلاف في المسألة ، نتج عن اختلاف التصور والتقدير لخبر الواحد ، ما دامت دائرة أخبار الآحاد واسعة وتشمل أنواعا ودرجات .

وبشيء من التفصيل والتوضيح أقول : إن خبر الواحد ـ حسب تعريفه المشار إليه ـ يشمل الخبر الذي يرويه الفرد الواحد ، ويشمل الخبر الذي يرويه الاثنان والثلاثة ، وربما أكثر ، ويشمل الخبرَ الذي يرويه مطلق العدل الثقة ، ويشمل ما يرويه كبار الصحابة والأئمة والحفاظ ، ويشمل الخبر المشهور والخبر المغمور ، ويشمل الخبر المتلقَّى بالقبول ، والخبر المتلقى بالنزاع والأخذ والرد ، ويشمل الخبر الذي لا إشكال في مضمونه والخبر المشكل أو المعارَض ، ويشمل الخبر المسمى حديثا صحيحا والخبر المسمى حديثا حسنا .

والخلط كل الخلط أن نناقش : (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) ، وندخل كل هذه الأصناف ، ونصدر الحكم عليها بالإثبات أو بالنفي ، على قدم المساواة ، لمجرد أن التعريف الواسع لخبر الواحد يشملها ، إن من بدهيات البحث العلمي أن نفرق بين المختلفات ونجمع بين المتماثلات ، ولكن كثيرا ممن خاضوا في مسألتنا لم يفعلوا هذا ، أو لم يفعلوه بشكل واضح يتحدد معه محل النزاع ويضيق معه الخلاف أو يرتفع ، ولست أنكر أن كثيرا من العلماء قد فرقوا في حكمهم بين أخبار وأخبار ، ففرقوا بين خبر الواحد

المتلقى بالقبول وغيره ، وفرقوا بين خبر الواحد المحْتَفِّ بالقرائن وخبر الواحد المجرد عنها ، ولكن هذا لم يكن كافيا إلى الحد الذي يحصر جوهر الخلاف ، ويخرج من دائرته ما ليس منه ، زيادة على أن هذين التفريقين نفسيهما لا يسلمان من آفة الإطلاق والغموض ، كما سأوضح قريبا .

٣ ــ تحقيق المسألة :

وانطلاقا مما وضحته في الفقرة السابقة ، حول مرادهم بالعلم ، ومرادهم بخبر الواحد ، أقول : أما العلم بمعناه الأول العام ، فلا شك أن خبر الواحد يفيده ، وإلا لأبطلناه وأسقطناه بالمرة ، لأن العمل بغير علم ــ أو بما لا يفيد العلم ــ ضلال وجهل وهوى ، والحال أن الإجماع منعقد على قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه . وعندما يتحدثون عن العلم والعلماء ، وعن طلب العلم ، وأنه فريضة ، وعن فضل العلم ، لا يخطر على بال أحد أن يخرج أحاديث الآحاد وما تضمنه من أحكام في مختلف أبواب الدين ، ولا يقول أحد في هذا السياق : إن ما تضمنه أخبار الآحاد ليس بعلم . ومن هنا لا أكون مبالغا إذا قلت : إن الإجماع على وجوب العمل بأخبار الآحاد ، إنما هو إجماع على أنها علم ، وأن مضمونها علم ، وأن القائل بها قائل بعلم ، والعامل بمقتضاها عامل بعلم ، ولكنه العلم بمعناه العام ، وهو ما شهد له دليل معتبر .

أما العلم بمعناه الخاص ، الذي هو اليقين التام ، فمن الأخبار ما يفيده ، ومنها ما لا يفيده . وهذا يقتضي تقسيم أخبار الآحاد وتمييز مراتبها ، تجنبا للوقوع في الخلط واللبس .

أ ـ خبر الواحد المجرد : وأعني به ما رواه العدول واحدا عن واحد ، ولا زائد على هذا ، أي لم يروه لا اثنان ولا ثلاثة ، ولم تنضم إليه قرائن مقوية ومؤيدة . فهذا النوع من الأخبار ــ إن وجد ــ لا نكاد نعثر على أحد يقول بإفادته العلم ، وبتنزيهه عن احتمال الخلل . نعم هناك ابن حزم يقول هذا ويتشبث به بصراحة واستماتة ، ولكن من غير ابن حزم؟ ثم إن ابن حزم نفسه عندما يجعل خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ يقينيا قطعيا ، يلتمس على هذا دليلا من خارج خبر الواحد ذاته ، ويسلم أن خبر الواحد في حد ذاته يحتمل الغلط ويحتمل الكذب :« قال أبو محمد : أما احتجاج من احتج بأن صفة كل خبر واحد ،

هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم ، فهو كما قالوا »[1] وله في الاستدلال على قطعية أخبار الآحاد وعصمة رواتها مسلك خاص به ، سأناقشه في موضع آخر من هذا الكتاب إن شاء الله .

وقد رأينا الإمام الشافعي ـ وهو من أقدم وأعظم من نصروا حجية أخبار الآحاد ـ يصرح باحتمال الغلط في الرواة كاحتمال الغلط في الشهود .

وعلى هذا توالت وتواترت تصريحات العلماء ، والمحدِّثين منهم خاصة ، بإمكان الكذب والغلط والوهم والنسيان على الرواة . وبإمكان هذه الآفات ـ باستثناء الكذب ـ حتى على الرواة العدول . وهذا أمر يفوق الحصر كثرة ويستغني عن الذكر شهرة . ولولاه لما احتاج مئات العلماء أن يفنوا مئات السنين في النقد والتمحيص ، وكلهم يقظة وحيطة . ولكني مع هذا أنقل بعض ما قاله الإمام ابن القيم في هذه النقطة . وإنما أخص أقوال ابن القيم بالذكر والنقل لكونه من القائلين بإفادة خبر الواحد العلم . ومرتبته في شدة العناية بهذه المسألة وفي شدة التعصب فيها تضاهي مرتبة ابن حزم . فمن أقواله في هذه النقطة ـ أعني احتمال الغلط والكذب في خبر الواحد المجرد ـ « خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه : فتارة يجزم بكذبه ، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنيا ، وتارة يتوقف فيه ، فلا يترجح صدقه ولا كذبه ، إذا لم يقم دليل على أحدهما ، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به ، وتارة يجزم بصدقه جزما لا يبقى معه شك . فليس كل خبر واحد يفيد العلم ولا الظن »[2] وقال تعليقا على ما ذكره الشافعي من تطرق الاحتمال إلى خبر الخاصة : « فهذا نصه في خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد وهذا لا تنازع فيه ، فإنه يحتمل سندا ومتنا »[3] .

ومما يترتب على هذا « أن من رد الخبر الصحيح[4] اعتقادا لغلط الناقل ، أو كذبه ، أو

---

(1) الإحكام ١/ ١١٩.

(2) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٠.

(3) المرجع نفسه.

(4) الصحيح عند غيره لا عنده.

لاعتقاد الرَّادِّ أن المعصوم لا يقول هذا ، أو لاعتقاد نسخه ونحوه ، فرده اجتهادا وحرصا على نصر الحق ، فإنه لا يكفر بذلك ، ولا يفسق ، فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبار الآحاد الصحيحة ، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط نفقة المطلقة ثلاثا ، وكما ردت عائشة رضي الله عنها حديث ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وغير ذلك » [1] .

وإذا كان المحدثون قد أقصوا احتمال وقوع الكذب العمد على رسول الله ﷺ فيما صححوه من أحاديث ، باشتراطهم العدالة في الرواة من أولهم إلى آخرهم ، وبتشددهم خاصة في صفة الصدق التام ، فإن احتمالات النسيان والوهم والغفلة والفلتات غير المقصودة ، تبقى واردة مهما قلَّت ولا يرفعها اشتراط الضبط . لأنها ـ من جهة ـ خارجة عن إرادة الإنسان وقدرته ، ولأن العلماء تشددوا في العدالة بأكثر مما تشددوا في الضبط ، من جهة أخرى .

ومع هذا ، فإنه لا يسع المرءَ في بعض الحالات إلا أن يسلم بقطعية خبر الواحد ، وباستحالة الشك فيه ، ومنها أن يكون الراوي متصفا بأعلى درجات العدالة وأتم درجات الصدق والأمانة . ثم يكون ما رواه مما يتعذر فيها الوهم والغلط ، كأن يقول لك أحد : إن فلانا زارني اليوم وتغدى معي ، أو لقيني وسلم علي . أو يقول لك الخارج من صلاة الجمعة : إن الخطيب حث الناس على إيتاء الزكاة وحذرهم من عواقب منعها ... فمثل هذه الأمور لا يخطئ فيها إلا مخبول . ولكن لو ذهب الراوي يحكي لك تفاصيل ما دار بينه وبين زائره مدة ساعة أو أكثر ، ولو نقل لك عمن لقيه ووصاه وصية مطولة ، وقال لك : هذه وصيته بألفاظها ، ولو أراد المصلي أن يستظهر لك ما قاله الخطيب بتمامه ... فإن الأمور تختلف اختلافا بينا لا شك فيه . وهكذا الشأن في نقل السنن النبوية ، فإذا تعلق الأمر بنقل الأفعال البسيطة ، مثل فَعَلَ كذا ، وكان يفعل كذا ، ورأيته يفعل كذا ، أو تعلق الأمر بنقل أقوال قصيرة ذات جملة واحدة أو جملتين ، فإن اليقين بصحة النقل وسلامته ممكن تماما ، ولا تكلف فيه ، خصوصا إذا كان الرواة المتعاقبون على رواية الخبر

---

(1) المرجع السابق ٣٧٠.

على ما وصفت آنفاً . ولكن بقدر ما تنقص الدرجات العلا من العدالة والضبط ، وبقدر ما يطول المروي ويتشعب ، بقدر ما يتزايد افتراض الخلل في الراوي الواحد الفرد وفيما رواه ، وتتراجع درجة الجزم والقطع .

ب ـ **خبر الاثنين فأكثر** : وأعني به الخبر الذي تعدد رواته ، لكن من غير أن يبلغوا الكثرة المشروطة في التواتر . ومثل هذا الخبر يصنف عادةً ضمن أخبار الآحاد ، دون اعتبار للفرق الذي لا ينكر بين رواية الواحد ورواية الاثنين ، ورواية الواحد ورواية الثلاثة . ورغم أن الأصوليين والمحدثين يتحاشون تحديد عدد معين للكثرة التي يحصل بها التواتر ، ويعتبر ما دونها أحاديا ، فإن عباراتهم وأمثلتهم تلح على وجود « الكثرة » ، وتنزع نحو العشرات في الغالب . ومن الأصوليين من جزم أن خبر الأربعة لا يحصل به القطع ، وادعى في ذلك الإجماع . حكى ذلك الغزالي عن القاضي أبي بكر الباقلاني[1] . وحكى عنه أيضا التوقف في خبر الخمسة . أي أنه لا يقطع بعدم إفادة خبرهم العلم . لكن الغزالي تجاوزه ، فعقب بقوله : « وهذا ضعيف ، لأنا نعلم بالتجربة ذلك [2] ، فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها » [3] .

وقد كرر التمثيل بالخمسة والستة للعدد الذي يقصر عن التوتر مرارا ، منها قوله : « إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان ، لا يحصل العلم بصدقهم » [4] وأوضحُ منه قوله : « اعلم أنَّا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر لمفيد للعلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا ، فهو خبر الواحد » [5] .

وإذا كان الإمام الغزالي يعتبر خبر الخمسة والستة غير مفيد للعلم ، إلا إذا انضمت إليه القرائن ، فإني أقول : إن خبر الخمسة أو الستة مفيد للعلم ، إلا أن تنهض ضده القرائن .

---

(1) المستصفى ١/ ١٣٧ .

(2) يعني عدم إفادة خبر الخمسة للعلم .

(3) المرجع السابق .

(4) المستصفى ١/ ١٣٦ .

(5) نفسه ١٤٥ .

إذ كيف لا يحصل القطع بخبر الخمسة العدول الضابطين ، الذين لا تحوم حولهم شبهة ، ولا يَرِدُ على مضمون خبرهم مطعن؟ كيف لا يحصل العلم بخبرهم وهو قد يحصل حتى بالاثنين في بعض الحالات ، كما بين ذلك ابن حزم ، حيث قال : « إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك ، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ، ولا دسسا ، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ولا رهبة ، ولم يعلم أحدهما بالآخر ، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه ، بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله ، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثله بأنها شاهدت ، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه . وهذا الذي قلنا : يعلمه حسا من تدبره ورعاه فيما يرِده كل يوم من أخبار زمانه ، من موت أو ولادة أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة وغير ذلك ، فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان ، وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا فيه من أوله إلى آخره ...» (1) .

فإذا كان هذا عن الاثنين ، القاصدين للكذب والاختلاق ، المتكلفين له فعلا ، فكيف بالعدلين التقيين ، الضابطين الأمينين ، يرويان عن نبيهما ، أو عمن يروى عنه من مثلهما؟ يقول ابن تيمية مؤكدا وممثلا لهذا النوع من الأحاديث : « والقصة الطويلة يمتنع في العادة أن يتفق الاثنان على وضعها من غير مواطأة منهما . وهذا يوجد كثيرا في لحديث يرويه أبو هريرة وأبو سعيد ، وأبو هريرة وعائشة ، وأبو هريرة وابن عمر أو ابن عباس . وقد علم أن أحدهما لم يأخذه من الآخر ، مثل حديث التجلي يوم القيامة ، الطويل . حدث به أبو هريرة ، وأبو سعيد ساكت لم ينكر منه حرفاً ، بل وافق أبا هريرة عليه جميعه ، إلا على لفظ واحد في آخره . وقد يكون النبي ﷺ حدث به في مجلسين ، وسمعه كل واحد في مجلس ، فقال هذا ما سمعه منه في مجلس ، وهذا ما سمعه منه في الآخر ...» (2) .

وإذا كان هذا عن الراويين الاثنين ، فكيف بالثلاثة والأربعة؟! وكيف بالخمسة والستة؟!

---

(1) الإحكام ١/ ١٠٧ ، ١٠٨ .

(2) مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٢ ، ٢٣ .

والذي نخلص إليه أن خبر الفرد يتطرق إليه الاحتمال في كثير من الحالات، هذا لا ينكر، ولكن أيضا هناك رواة يستحيل أن يكذبوا على رسول الله ﷺ والكاذب عليه كاذب على الله. ثم هناك مرويات تبلغ من البساطة والوضوح والقلة حدا يستحيل على أي عاقل أن يهم أو يخلط أو يغلط فيها. فإذا تأتي هذا في حق الفرد، فهو يتأتي من باب أولى، وبنسبة أكبر، في حق الرواة المتعددين، كالاثنين والثلاثة والأربعة. ولكن هذا لا يَطَّرِد دائما، فيجب التمييز.

ج ـ **خبر الواحد المحتفُّ بالقرائن**: أشرت سابقا، إلى أن من العلماء، من يطلق القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم. ومنهم من يطلق القول بعدم إفادته. والحق ليس في هذا الإطلاق ولا ذاك. بل الحق في التفريق بين قرائن وقرائن، فهناك القرائن المحتملة، التي تقوي احتمال صدق الخبر وسلامته دون أن تمحو الاحتمال الآخر، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بقطعية الخبر المحتف بالقرائن. ونأخذ مثالا على هذا، المثالَ الشهير الذي يردده كثير من الأصوليين منذ أن أطلقه أبو إسحاق النظام، للبرهنة به على أن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم، حيث مثل ذلك: بأن نخبَرَ بموت زيد، ونسمع في داره الواعية[1]، ونرى الجنازة على بابه، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه »[2]. فقد رده أبو الخطاب الكلوذاني ـ معتبرا ـ بإطلاق ـ أن القرينة مع الخبر لا توجب علما، قال: « لأن الإنسان قد يخبِر بموت ابنه، ويأمر من في داره بالصراخ، ويحضر الجنازة، ليوهم السلطان موته، فيخلص منه ومن عقابه، ويهرب منه. وقد يكون في الدار مريض فيموت غيره فجأة. فيكون الصراخ لموت ذلك، لا لموت المريض، أو يصيب الإنسان سكتة، فيظن موته، فيخبره، ويحمل النعش إلى بابه ولم يمت، فلم تكن القرينة موجبة للعلم مع الخبر، لكنها توجب قوة الظن »[3].

فهذه الاحتمالات التي فتحها أبو الخطاب في هذا المثال صحيحة لا يمكن إنكارها،

---

(1) الصراخ والعويل الذي يكون عند الموت.

(2) المعتمد ٢/ ٩٣.

(3) التمهيد في أصول الفقه ٣/ ٧٩ ـ ٨٠.

ولكن الذي لا يصح هو تعميم حكمها على جميع القرائن ومع جميع الأخبار؛ ذلك أن هناك قرائن أخرى تبلغ من الوضوح والقوة بحيث تجعل الخبر يقينيا يستحيل التشكيك فيه . بل نجد من القرائن ما يبلغ هذه الدرجة بغير خبر ، بحيث تغني عن الخبر ، فكيف إذا اجتمعت معه . ولنأخذ مثالا على هذا من عند الإمام الغزالي حيث يقول : « وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى ، فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه ، وإن لم نشاهد اللبن في الضرع ، لأنه مستور ، ولا عند خروجه ، فإنه مستور بالفم ، ولكن حركة الصبي في الامتصاص ، وحركة حلقه ، تدل عليه دلالة ما ، مع أن ذلك يحصل من غير وصول اللبن ، لكن ينضم إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن ، ولا تخلو حلمته عن ثقب ، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص ، مستخرِجٍ للَّبَن . وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا ، وإن لم يكن غالبا ، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبي عن بكائه ، مع أنه لم يتناول طعاما آخر ، صار قرينة . ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع ، وسكوته عن زواله ، ويحتمل أن يكون تناول طعاما آخر لم نشاهده ، وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات ، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل ، كاقتران الأخبار وتواترها . وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال ، كقول كل مخبر على حياله ، وينشأ من الاجتماع العلم ...» [1] إلى أن قال : « أما إذا اجتمعت قرائن ، فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين أثارة العلم إلا قرينة واحدة ، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة » [2] .

والخلاصة أن الخبر المحتفّ بالقرائن قد يصبح قطعيا بانضمام القرائن إليه ، إذا كانت هذه القرائن تؤدي ـ مع الخبر ـ إلى محو الاحتمال المخالف ، أي كذب الخبر أو غلطه . ولكن هناك قرائن تقوي الخبر ، ولكنها لا ترفع الاحتمال المخالف له بشكل نهائي ويقيني ، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بإفادة مثل هذا الخبر لليقين .

وأهم قرينة تجعل الخبر قطعي الثبوت ، هي الإجماع على قبوله والعمل بمقتضاه ، وهو الخبر الذي يقال عنه « متلقى بالقبول « أو » تلقته الأمة بالقبول » . وإفادة هذا النوع من

---

(1) المستصفى ١/ ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(2) نفسه ١٣٧ .

الأخبار للعلم ، هو قول جماهير العلماء من مختلف الأعصر والمذاهب والتخصصات . قال ابن تيمية : « وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء ، من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . وهو قول أكثر أصحاب الأشعري ، كالإسفرائيني وابن فورك » (١) ومَثَّله ــ كما نقل ابن القيم ــ بحديث عمر « **إنما الأعمال بالنيات** » ، وحديث أنس : « دخل مكة وعلى رأسه المغفر » ، وحديث أبي هريرة : « **لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها** » ... قال : « فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين » (٢) .

والحجة عندهم على هذا هي أن إجماع الأمة معصوم ، وأنه لا يجوز أن تعتقد الأمة كلها صواب شيء وصدقه ، وهو في ذاته غلط أو كذب . غير أن هذه الحجة ترد عليها بعض الاعتراضات لا بد من توضيح الأمر فيها . منها قول من قال : إن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن ، ولو تلقته الأمة بالقبول ، لأن الأمة إنما تلقته بالقبول لكون العمل بالظن واجبا ، فهي قد عملت بما وجب عليها وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن . هذا القول حكاه ابن الصلاح في مقدمته ، ورده بقوله « ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ ، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ ولهذا كان الإجماع المبتنى على الاجتهاد حجة مقطوعا بها ...» (٣) .

وهذا الرد يرِد عليه أيضا أن الحجة القطعية في هذه الحالة ، إنما هي في الإجماع ، وأن الخبر لا يبقى له دور ، لا ظني ولا قطعي ، لأننا لو رفعناه لبقي الإجماع على الحكم وعلى مضمون الخبر حجة قطعية كافية .

فإن قيل : إن الإجماع إنما انعقد بفضل وجود الخبر ، ولولاه لما انعقد ، قيل أيضا : هذا يدخلنا في نوع من الدور : فالإجماع حصل بسبب الخبر ، والعلم بالخبر حصل بسبب الإجماع .

---

(1) مجموع الفتاوى ١٨/ ٤١ .

(2) مختصر الصواعق ٢/ ٣٧٣.

(3) التقييد والإيضاح ٤٢.

ولرفع هذا الإشكال وردِّ الاعتراض ، نحتاج إلى مزيد التحليل والتدقيق ، وذلك أن الإجماع المعصوم هو إجماع الأمة ، وهو تابع لإجماع علمائها . وإجماعُ كافة العلماء تابع لإجماع علماء التخصص ، وإجماع علماء التخصص تابع للأدلة والحجج التي يدركونها ويَبصرُون بها أكثر من غيرهم ، فيكون غيرهم تبعا لهم فيها .

والإجماع في مسألتنا ـ أي الإجماع على تلقي الخبر بالتصديق والقبول ـ قائم على هذا الأساس ، وعلى هذا الترتيب . فمبتدؤه إجماع علماء التخصص ، أعني المحدثين . وهؤلاء لم يجمعوا على تلقي حديث ما بالقبول ـ ولا مَن بعدهم ـ صدفة ، أو كرامة من كرامات التقوى ، بل أجمعوا على تصحيح الحديث لأنهم جميعا أدركوا ولمسوا من أدلة التصحيح ما حتم عليهم ذلك . ثم جاء إجماعهم ـ أو عُرِف إجماعهم ـ بعد ذلك . ثم تبعهم غيرهم على إجماعهم . وهذا المعنى نبه عليه ابن تيمية في قوله : « ومن الصحيح ما تلَقَّاه بالقبول والتصديق أهلُ العلم بالحديث ، كجمهور أحاديث البخاري ومسلم ، فإن جميع أهل الحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين . وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث . فإجماع أهل العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق ، كإجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب »[1] .

ومما يؤكد أن قطعية الحديث المتلقى بالقبول ، ليست مستمدة ـ ابتداءً ـ من « تلقي الأمة بالقبول » ، ولا من تلقي مطلق العلماء له بالقبول ، وإنما هي مستمدة من القبول الصادر عن علماء التخصص وهم المحدثون ، وأن هؤلاء استمدوا تصديقهم وقبولهم للحديث من درايتهم وخبرتهم وقواعدهم في القبول والرد .

ومما يؤكد هذا : الطريقةُ والمراحل التي جعلت صحيحَي البخاري ومسلم مُتَلَقَّيْنِ بالقبول ، وكيف صار جمهور أحاديثهما متلقى بالقبول . فهل الأمة قامت أولا بتلقي الكتابين بالقبول ، وسلمت لهما ، ومنحتهما القداسة والتعظيم ، والأمة معصومة في إجماعها ، فاستدل العلماء بذلك على صحة ما في الكتابين فتلقوهما أيضًا بالقبول والتسليم ،

---

(1) مجموع الفتاوى ١٨/ ١٧ .

فقام المحدثون بعد ذلك ، وبسبب ذلك ، بتصحيح أحاديث الكتابين ، واعتبار صحتها مقطوعا بها؟ أم أن الأمور سارت بطريقة عكسية وأن العكس هو الصحيح؟

لاشك أن العكس هو الصحيح . وهذا ما يشهد به المسار التاريخي للكتابين ، حيث إن تلقي الأمة لهما بالقبول ، جاء آخرا لا أولاً . وهو إنما جاء بعد الشهادات المستفيضة من مختلف العلماء ، على التنويه بالكتابين وبصاحبيهما ، وأنهما محل الثقة والصدق ، وأنهما أصح كتب الحديث ، وأن صاحبيهما على جلالة قدر في العلم وسلامة دين ، لا مطعن فيهما ... فشيوع هذه الشهادات عن العلماء ، وعدمُ وجود من يعارضها ، هو الذي دفع الأمة إلى التلقي بالقبول . ثم إن هذه الشهادات ، إنما كان مبتدؤها ومستندها أهل التخصص ، الذين امتحنوا الرجلين ودرسوا المنهجين ، وفتشوا ونقدوا كل راو وكل رواية في الكتابين . وهم قد فعلوا هنا مثل الذي فعلوه مع كتب أخرى ومع أصحابها ورواتها . فالثقة والتسليم إنما جاءا بعد استكمال التفتيش والتحقيق . ولو كان « التلقي بالقبول» ، الذي علم واستقر لاحقا ، هو الأصل في تصحيح أحاديث البخاري ومسلم والقطع بما اتفقا عليه ، لما احتيج إلى كل هذا العناء . أو على الأكثر ، لاقتصروا على المعرفة الإجمالية بالكتابين ومؤلفيهما ومنهجيهما ، ولما احتاجوا إلى بحوث مدققة ومضنية ، مع كل راو ، وكل رواية ، وكل لفظ في الكتابين ، فنقد الصحيحين كان قبل التلقي بالقبول ، وهو الذي أفضى إليه . ولكنه استمر مع التلقي بالقبول وبعده . لأن القائمين بالنقد ــ قبل التلقي بالقبول ومعه وبعده ـ يعرفون أن التلقي بالقبول ليس هو مصدر الحجية والشرعية الحقيقي ، بل نقدهم وما يسفر عنه من نتائج هو مصدر الحجية والشرعية ، وإنما التلقي بالقبول شاهد لاحق ، ينفع عند غير المختصين أكثر مما ينفع عند ذوي الاختصاص . ولولا هذا لما وجدنا ــ على سبيل المثال فقط ــ الحافظ ابن الصلاح في القرن السابع (ت٦٤٣) ينبه على ما في الصحيحين من « أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدار قطني وغيره . وهي معروفة عند أهل هذا الشأن » ثم يعقب عليه الحافظ زين الدين العراقي (المتوفى سنة ٨٠٦) ، ب ــ « أن ما استثناه من المواضع اليسيرة قد أجاب العلماء عنها بأجوبة . ومع ذلك فليست بيسيرة . بل هي مواضع كثيرة . وقد

جمعتها في تصنيف مع الجواب عنها . وقد ادعى ابن حزم في أحاديث من الصحيحين أنها موضوعة ، ورُدَّ عليه ذلك ، كما بينته في التصنيف المذكور » [1] .

وهكذا لم يتوقف نقد الصحيحين لا قبل التلقي بالقبول ولا بعده ، ولم يُقل للذين انتقدوا وعارضوا ، ولا حتى للذين بالغوا في ذلك : قد تلقت الأمة الكتابين بالقبول ، فكفوا وسلموا ، لأن الأمة معصومة عن الخطأ . وذلك أن إجماع الأمة وعصمتها إنما تأتي من اتباعها لعلمائها وإجماع علمائها ، وليس العكس . وعامةُ العلماء تَبَعٌ لأهل كل تخصص في تخصصهم . وفي موضوعنا ، فإن الإجماع على تلقي حديث ما بالقبول ، سواء كان في الصحيحين ، أو في أحدهما أو في غيرهما . إنما يرجع إلى إجماع المحدثين ، بناء على ما اقتضته مناهجهم وأدلتهم . يقول ابن تيمية ـ فيما نقله ابن القيم ـ « . . فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق ، فهو محصل للعلم ، مفيد لليقين ، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين . فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية ، بأهل العلم به دون غيرهم ، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء .

وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله ... .» [2] .

وإذا كان إجماع المحدثين على تصحيح الحديث ، وتلقيه بالقبول تبعا لذلك ، يجعله قطعيا موجبا للعلم اليقيني ، فإن المتنازع في تصحيحه ، لا يمكن أن يفيد في أحسن الحالات سوى غلبة الظن بصحته ، ولو كان في البخاري أو مسلم . وفي هذا يقول ابن تيمية أيضا : « ومما قد يسمى صحيحا ما يصححه بعض علماء الحديث ، وآخرون يخالفونهم في تصحيحه ، فيقولون : هو ضعيف ليس بصحيح ، مثل ألفاظ رواها مسلم في صحيحه ، ونازعه في صحتها غيره من أهل العلم ، فهذا لا يُجزَم بصدقه إلا بدليل ، مثل

---

(1) التقييد والإيضاح ٤٢.

(2) مختصر الصواعق ٢/ ٣٧٥.

حديث ابن وعلة عن ابن عباس ، أن رسول الله ﷺ قال : «**أيما إهاب دُبغ فقد طهر**» فإن هذا انفرد به مسلم عن البخاري ، وقد ضعفه الإمام أحمد وغيره ... [١] .

خلاصة واستنتاج :

ونستخلص مما تقدم أن ما اصطلح على تسميته « خبر الواحد» ، لا يصح الحكم بأنه يفيد العلم مطلقا ، أو أنه لا يفيده مطلقا . نظرا لوجود اختلافات مؤثرة بين أنواع ومراتب عديدة من أخبار الآحاد .

فخبر الواحد الفرد ، من غير قرائن خارجية ، لا يفيد في أغلب الأحيان إلا رجحان الصحة وغلبة الظن بها ، وقد تقوى غلبة الظن جدا ، حتى لا يُلتفَت معها إلى احتمال الكذب أو الغلط ، نظرا لضعفه وبعده ، وقد يصل إلى أن يفيد اليقين ، لكن بصفات وضمانات معينة في الراوي والمروي .

وكذلك خبر الواحد المتعدد الرواة ، يفيد غلبة ظن قوية جدا يصدقه ، وقد يفيد اليقين أيضا ، بشروط تتحقق في الرواة والمروي ، أو في أحدهما فقط .

وخبر الواحد قد تحتفّ به قرائن إضافية تشهد له بالصحة ، ولكن هذه القرائن أيضا قد تصل بالخبر الذي انضمت إليه إلى حد القطع واليقين ، وقد لا تصل ، وذلك راجع إلى مدى قوتها وقوة دلالتها ، فلم يكن صحيحا إطلاق القول بأن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم ، والصواب هو ما جاء في تعبير ابن تيمية حيث قال : « الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم ، إذا احتفت به قرائن تفيد العلم » [٢] .

وأصِلُ من خلال هذا كله إلى أن الأخذ بالتقريب والتغليب معمول به ومعترف به في تصحيح الأحاديث وقبولها ، وأنه مهما قيل عن إفادة أخبار الآحاد للعلم والقطع ، فإن الكثير منها إنما يفيد الصحة والعلم على وجه التقريب والتغليب . ولا شك أن أكثر ما صححه العلماء ، إن لم يكن مفيدا لليقين ، فهو مفيد للتغليب القوي ، ومفيد لدرجة التقريب ، التي لا تختلف اختلافا كبيرا عن درجة اليقين التام . وبين هاتين المنزلتين تتردد

---

(1) مجموع الفتاوى ١٨/ ١٧ .

(2) مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٠ .

إفادة الحديث المشهور ، فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم كالمتواتر ، وذهب آخرون إلى أنه ظني الإفادة لأنه من الآحاد ، وتلَمَّسَ آخرون قولا أدق وأسلم فقالوا : « يوجب طمأنينة القلب لا علم اليقين » [1] كما عبر الجرجاني وغيره .

ويظهر العمل بالتغليب أكثر ما يظهر في قبولهم للحديث الحسن . والحديث الحسن ليس بقليل ، بل هو حسب شهادة أبي سليمان الخطابي : « عليه مدار أكثر الحديث ، وهو الذي يقبله أكثر العلماء ، ويستعمله عامة الفقهاء » [2] .

على أن من العلماء من أجازوا حتى ما هو أقل منزلة من الحديث الحسن ، كالحسن لغيره وكالحديث المرسل ، وهذا منهم إنما هو طرد لقاعدة التغليب ، أي متى غلب عندهم احتمال الصحة اعتبروه وبَنَوْا عليه . وحتى الإمام الشافعي المعروف برفضه للأحاديث المرسلة ، قبل الإرسال في حالات ضيقة بيَّنَها ووضع لها شروطها في رسالته ثم قال : « ومتى خالف ـ أي الراوي المرسِل ـ ما وصفتُ أضر بحديثه ، حتى لا يسع أحداً منهم قبولُ مرسلِه . قال : وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت ، أحببنا أن نقبل مرسله ، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل » [3] .



(1) تعريفات الجرجاني ٥٢ .

(2) التقييد والإيضاح ٤٣ ـ ٤٤ .

(3) الرسالة ٤٦٤ .

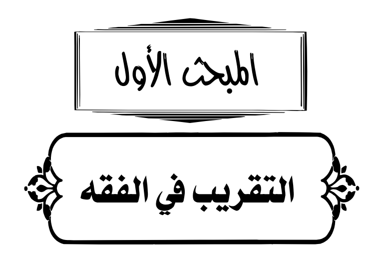
الفصل الثاني

التقريب والتغليب
في المجال الفقهي

المبحث الأول : التقريب في الفقه .

المبحث الثاني : التغليب في الفقه .

المبحث الثالث : التغليب في القواعد الفقهية .



المبحث الأول

التقريب في الفقه

لا شك أن الفقه هو أكثر العلوم الإسلامية ــ وأكثر العلوم إطلاقا ــ ارتباطا بواقع الناس وبحياتهم العملية ، وهو لأجل ذلك يحتاج إلى مرونة كبيرة سواء في أحكامه ، أو حتى في قواعده . فالفقهاء ـ سواء كان مفتين أو قضاة ، أو ولاة ، أو مشاوَرين ، أو غير ذلك ــ بحاجة إلى إمكانات تشريعية واسعة جدا ، حتى يستطيعوا مواكبة الحياة ، في تنوعها وتطوراتها وتعقيداتها اللامحدودة ، فالحياة تمور بالتقلبات وتفور بالمستجدات ، وفيها من الجزئيات الصغيرة ومن الأحوال الفردية للناس ، ما لا يحصى ، وأكثرها أمور يسيرة هينة ، لا تحتاج إلى المبالغة والتشديد ، يقدر ما هي بحاجة إلى المقاربة والتسديد .

لأجل هذا كان الفقهاء أكثر أهل العلم عَمَلية وواقعية ، وكانوا الأكثر اعتمادا على الظن والترجيح ، والأوسع صدرا في العمل بالتقريب والتغليب ، حتى أصبح مسلما ــ أو شبه مسلم ــ أن أكثر أحكام الفقه ظنية ، يقول الإمام عز الدين عبد السلام : « لا يجب الأخذ باليقين في الإيجاب والتحريم ، ولا الكراهية والندب ، ولا الإباحة والتحليل ، بل يكفي في ذلك الظن المستند إلى الأسباب الشرعية ، وكذلك لا يجب القطع بصدق الراوي والمفتي ، ولو شُرِطَ ذلك لفات معظم الأحكام في حق العلماء والعوام ... » [(١)] . وقال الإمام الشاطبي : « والحكم بغلبة الظن أصل الأحكام » [(٢)] .

وفيما يلي نماذج من امتدادات نظرية التقريب والتغليب في المجال الفقهي . وأبدؤها ببعض ضروب التقريب التي يعمل بها الفقهاء ، ثم أتبعها ببعض ضروب التغليب .

---

(1) شجرة المعرفة والأحوال ، وصالح الأقوال والأعمال ٤٢٣ .

(2) الاعتصام ٢/ ١٤٣ .

١ـ التقريب في الأحكام :

وأعني به الحالات التي يتعذر فيها على الفقيه أن يجد لمسألته دليلا مباشرا صريحا ، أو يجد المسألة يتجاذبها أكثر من دليل ، وأكثر من أصل ، أو يكون في المسألة نفسها نوع من الغموض والتعقيد ، فإذا كان الفقيه من أهل التحقيق والتدقيق ، فإنه لا يلجأ إلى إصدار الأحكام القاطعة ، ولا يستعمل العبارة الحاسمة : كحرام ، وحلال ، وواجب . وإنما يصوغ اجتهاده صياغة تقريبية ، كقولهم : هذا أقرب ، وأقرب الأقوال إلى الصواب كذا ، والأشبه بالحق ، والأشبه بالسنة ، أو بهدي السلف ، كذا .

ومن أمثلة هذا الباب ، مسألة الأراضي المفتوحة التي أشكلت على الصحابة ، فاختلفوا فيها وناقشوها طويلا ، ثم اختلف فيها الأئمة من بعدهم ، فقال بعضهم بجعلها غنيمة توزع على الفاتحين ، وقال الآخرون بجعلها فيئا ، وأن التصرف فيها خاضع للاجتهاد ، وفقاً للاعتبارات المصلحية ، وهو القول الذي استقر عليه جمهور الصحابة ، وأخذ به جمهور العلماء . قال ابن تيمية : « وقول الجمهور أعدل الأقاويل ، وأشبهها بالكتاب والسنة ، وهم الذين قالوا : نخير الإمام بين الأمرين ، تخيير رأي ومصلحة ، لا تخيير شهوة ومشيئة »[(١)] .

وهذا المسلك المقرِّب ، أو المقارب ، هو مسلك قويم سليم مادام مقتفيا أثر الشرع ، معتصما بهديه . وفيه يقول ابن القيم ، وهو يبين أنواع الرأي المحمود : « النوع الرابع من الرأي المحمود : أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن ، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة ، فإن لم يجدها في السنة ، فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد . فإن لم يجد ، فبما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم ، فإن لم يجد ، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه »[(٢)] .

ولعل القضاة هم أكثر الفقهاء احتياجا إلى التقريب في الاجتهادات والأحكام ، لكثرة ما يعرض عليهم من غريب النوازل والقضايا المستجدة ، ومهما بلغت النصوص

---

(1) مجموع الفتاوى ٣٤/ ١١٩.

(2) إعلام الموقعين ١/ ٨٥ .

التشريعية ، فإن القاضي يجد نفسه باستمرار أمام قضايا لا نص فيها . وحتى يظل وفيا للنصوص التشريعية الملزمة له ، فإنه لن يجد بدا من الاعتماد على التقريب في كثير من أحكامه ، وهذا ما نص عليه فاروق القضاة عمر رضي الله عنه حين قال في رسالته الشهيرة إلى قاضيه أبي موسى الأشعري : « ثم الفهمَ فيما أدلي إليك مما ورد عليك ، مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق » [(١)] .

وقد أصبحت كلمة عمر هذه محجة للفقهاء والقضاة يتواصون بها ويسيرون على هديها ، وينسجون على منوالها . فهذا ابن عبد البر ـ مثال آخر ـ ينص على أن القاضي إن لم يجد الحكم لا في الكتاب ولا في السنة ، نظر فيما جاء عن الصحابة ، قال : « فإن كانوا قد اختلفوا تخير من أقاويلهم أحسنها وأشبهها بالكتاب والسنة ... فإن أشكل عليه الأمر شاور من يثق بفقهه ودينه من أهل العلم ، ثم نظر إلى أحسن أقاويلهم وأشبهها بالحق فقضى به فإن رأي خلاف رأيهم أحسن وأشبه بالحق عنده قضى به » [(٢)] .

وهذا ما اختطه من قبل الإمام مالك بن أنس وجعله منهجا له في اجتهاداته الخاصة ، عندما يفتقد النصوص والآثار ، والسوابق الاجتهادية للصحابة والعلماء المتَّبَعين ، قال ~ : « وأما ما لم أسمع منهم ، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته ، حتى وقع موقع الحق أو قريبا منه » [(٣)] .

٢ـ التقريب في الأوصاف :

ويتجلى هذا ــ مثلا ــ في الصفات المطلوبة في الخليفة ، وفي القضاة والمفتين ، وفي الشهود؛ فإن تلك الشروط كثيرا ما تتخلف كلًّا أو بعضاً . وفي هذه الحالة لا نجد فقيها يقول ببقاء منصب الخليفة شاغرا حتى يوجد من تتوافر فيه الشروط بتمامها ، ولا من يقول بتعطيل ولاية القضاء ، حتى يتوافر القضاة الجامعون لشرائط القضاء ، من عدالة

---

(1) المرجع السابق ٨٦.

(2) الكافي لابن عبد البر ٢/ ٩٥٨.

(3) الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٥.

وفطنة وبلوغ لمرتبة الاجتهاد ... وحين لا نجد شهودا عدولاً ــ كما أمر الله ــ لا يذهب الفقهاء إلى إغلاق باب الشهادة ، بل في جميع هذه الحالات ــ ونظائرها ــ يعمدون إلى التقريب ويطلبون الأقرب فالأقرب من أصحاب هذه الأوصاف ، ويقدمون أشبههم بالصورة المثلى . وكلما تعذرت درجة نزلوا إلى أقرب درجة منها ، مع بقاء الصورة المثلى مطلوبة متى أمكن . قال المقري : « كتولية الأشبه عند تعذر المستحق » [(١)] .

وقال الإمام ابن القيم : « إذا لم يَجِدْ السُّلْطَانُ من يُوَلِّيهِ إِلَّا قَاضِيًا عَارِيًّا من شُرُوطِ الْقَضَاءِ لم يُعَطِّلْ الْبَلَدَ عن قَاضٍ وولى الأمثل فالأمثل . وَنَظِيرُ هذا لو كان الْفِسْقُ هو الْغَالِبَ على أهل تِلْكَ الْبَلَدِ ، وإن لم تُقْبَلْ شَهَادَةُ بَعْضِهِمْ على بَعْضٍ وَشَهَادَتُهُ له ، تَعَطَّلَتْ الْحُقُوقُ وَضَاعَتْ ، قَبِلَ شهادة الأمثل فالأمثل . ونظيرها لو غلب الحرام المحض ، أو الشبهة ، حتى لم يجد الحلال المحض ، فإنه يتناول الأمثل فالأمثل » [(٢)] .

ومن هذا الباب ، باب التقريب في الأوصاف ، ما ذهب إليه الإمام مالك ، من اعتبار القمح والشعير جنسا واحدا في الزكاة ، وقيده بعض فقهاء المذهب بأن يكون نوع الشعير قريبًا وشبيهًا بالقمح ، قال الشيخ محمد بن عبد الملك قاضي مراكش : « الشعير الذي هو مع القمح جنس واحد ، إنما هو ما قارب القمح في الدقيق ، كشعير الحجاز وبعض البلاد ، وأما المتباعد فلا » [(٣)] ويقصد بالمتباعد المتباعد في الأوصاف .

ومما يندرج في هذا اللون من التقريب : القاعدة الفقهية التي صاغها المقري بقوله : « الحياة المستعارة [(٤)] كالعدم على الأصح » [(٥)] وتنطبق على حالات كثيرة ، منها الحيوانات المأكولة حين تكون في الرمق الأخير من الحياة ، ويكون موتها قد أصبح في حكم المحقق ، وقد يكون سبب ذلك ضربًا ، أو نطحًا ، أو ترديًا ، أو افتراسَ سبُع . كما

---

(1) قواعد الفقه ، القاعدة ١١٦٠ .

(2) إعلام الموقعين ٤/ ١٩٧ .

(3) المعيار للونشريسي ١/ ٣٦٣ .

(4) **الحياة المستعارة** : هي الحياة الميؤوس منها ، حتى أصبحت في حكم الموت.

(5) القاعدة ٢٣٩ ، والقاعدة ٤٣ عند الونشريسي.

تنطبق القاعدة على جنين الحيوان الذي يخرج من بطن أمه حيًا لبعض اللحظات .

بمقتضى هذه القاعدة عند من يأخذ بها ، فإن الحيوانات في الحالات المذكورة تعامل كالميتة ، فلا تنفع الذكاة في تحليل المتردية والنطيحة والموقوذة وما أكل السبع ، لأنها أصبحت ميتة تقريبًا . وهذا قول المالكية في المشهور عنهم[1] .

يقول ابن حارث الخشني : « وكل شاة وقعت للموت ، فإن كانت قد صارت إلى الحال التي لا ترجى معها فلا تذكى ، وإن ذكيت لم تحل ، وإن كانت حالتها مرجوة غير ميؤوس منها ، فلا بأس أن تذكى وتؤكل «[2] .

وأما الجنين الذي ذكيت أمه فخرج حيًا ، فإنه لا بد أن يذكى ، وإلا لم يحل أكله . فإذا خرج ميتًا ، فالجمهور ـ خلافًا لأبي حنيفة ـ على أن ذكاة أمِّه ذكاةٌ له ، عملًا بالحديث الوارد في المعنى[3] .

غير أن المالكية يلحقون بالجنين الميت ـ الذي تعتبر ذكاة أمه ذكاةً له ـ الجنينَ الذي خرج حيًا ، لكن حياته قليلة ميؤوس من استمرارها ، فلا اعتداد بها ، يقول الخشني : « وإن كانت الحياة الضعيفة التي لا يشك أنه لا يعيش بها ، فهو ذكيٌّ بذكاة أمه »[4] .

وكل هذه الأقوال والتطبيقات تندرج في قاعدة أعم من السابقة وأشمل ، وهي المعبر عنها بقولهم : « ما قارب الشيء يُعطَى حكمه » ، وهي قاعدة فيها من الخلاف ما فيها؛ فالونشريسي ذكرها كعادته بصيغة استفهامية « ما قرب من الشيء هل له حكمه أم لا؟ » . والمقري يقول عنها : « اختلف المالكية في إعطاء ما قرب من الشيء حكمه أو بقائه على أصله » . ولكن التحقيق أن الخلاف إنما هو في التطبيقات ، وفي الحالات التي تطبق فيها والتي لا تطبق فيها ، وإذا طبقت فتَحْتَ أيِّ شروط؟ فهاهنا يقع الاختلاف ، ويقع التوسع والتضييق في إعمال القاعدة . يؤكد هذا ويوضحه أن المقري نفسه أورد قاعدة

---

(1) بداية المجتهد ١/ ٤٤٠ .

(2) أصول الفتيا ص ١١١ .

(3) الحديث حسنه الترمذي وصححه ابن حبان ، ورواه أيضًا أحمد وابن ماجة والدارقطني.

(4) أصول الفتيا ص ١٠٨ .

أخرى [1] قال فيها : « إذا أثبت الشرع حكمًا منوطًا بقاعدة ، فقد نِيطَ بها يقرب منها ، وإن لم يكن عينها » وأورد من صورها ما نسبه إلى مالك والشافعي قالا : « الصلاة في غاية القرب من الإسلام ، وتركها في غاية القرب من الكفر الموجب للقتل » . يريد أن ترك الصلاة قريب في شناعته وفداحته من الكفر ، ولهذا كان حكم تاركها الـمُـصِرِّ على تركها هو القتل ، كحكم المرتد . وعلى هذا الضرب من التقريب تحمل الأحاديث التي صرحت بتكفير تارك الصلاة ، وهو ما حكاه المجد ابن تيمية حيث قال : « وقد حملوا أحاديث التكفير ، على كفر النعمة ، أو على معنى : فقد قارب الكفر » [2] .

إذاً فأداء فريضة الصلاة قريب في أهميته من الدخول في الإسلام نفسه ، وتركها قريب من الارتداد عن الإسلام . ومن هنا جاءت الأحاديث مصرحة بكفر تارك الصلاة ، لأنه قارب الكفر ، ونصت الأحاديث على عقوبة له مماثلة لعقوبة الكفر ، من باب « ما قارب الشيء يعطى حكمه » . وعليه ، فكفرُ تارك الصلاة تهاونًا ، هو كفر تقريبي ، وليس هو الكفر الاعتقادي المخرج من الملة نهائيًا .

ومن أمثلة ما أشرت إليه سابقًا من وقوع الاختلاف في تطبيقات القاعدة وشروطها ، ما أورده المقري نفسه على إثر ما سبق من كلامه ، قال : « وقال ابن حبيب : أخواتها [3] مثلها ، لقول الصديق : « لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) فحكم أخواتها كحكمها » ، قال المقري يرد عليه : « والتحقيق أن أخواتها أقرب العبادات إليها لا إليه [4] ، وأن القريب إلى الأصل لا يعتبر أصلًا فيلحق به ما قرب منه ، وإلا أدى إلى إلحاق سائر العبادات » .

فابن حبيب جنح إلى التوسع في دائرة التقريب ، وهذا من شأنه أن يفقده حقيقته ويبعد

---

(1) هي القاعدة ١٣٢ .

(2) المنتقى ١/ ١٩٥ .

(3) يقصد أخوات الصلاة : كالزكاة والصيام .

(4) أي : أخواتُ الصلاة قريبات من درجة الصلاة لا من درجة الإسلام ، فهن قريبات من القريب لا من الأصل الأول نفسه.

بالفروع والنظائر المقربة ، عن الأصل المقرب إليه . وهي مسألة شبيهة بمسألة القياس على قياس ، الذي يقول به بعض الأصوليين .

وأختم هذه الفقرة بقاعدة أخرى للمقري تعزز القاعدتين السالفتين ، وتؤكد أن أصل التقريب ثابت مستقر ، ولو تُنُوزِعَ في بعض تطبيقاته وشروطه . يقول القاعدة ٤٨٣ « حكم الفرع القريب معناه من معنى الأصل ، حكم الأصل ، على المشهور من مذهب مالك ، فمن حلف أن يأكل القمح حنث بالخبز ... » .

٣ـ التقريب في المقادير :

وهو لا يختلف في جوهره عن النوع السابق من التقريب ، ومضمونه أن المقادير التي حددها الشرع ــ سواء الموزونة أو المعدودة أو غيرها ــ وكذلك تلك التي تحدد بالقضاء ، أو بعهود الناس وأعرافهم ، هذه المقادير قد يتعذر وقد يتعسر الإتيان بها بتمامها . ففي هاتين الحالتين ، ليس ضروريا التمسك بهذه التحديدات بحذافيرها ، بل الأمر أهون من أن يحتاج إلى التشديد والتضييق ، وخصوصا إن كانت الفروق طفيفة ، وكانت الصور الممكنة قريبة من الأصل المحدد . وقد صرح الإمام الشاطبي بأن التقريب في هذه المجالات أصل من الأصول المعتمدة في الشرع ، وأن التشديد والتدقيق في مثل هذه الحالات إنما هو تنطع وتكلف[1] .

ومن أمثلة هذا النوع من التقريب ، العمل بالخرص في الثمار ونحوها ، في الحالات التي يتعذر فيها الوزن أو الكيل أو العد ، أو قد يكون ذلك شاقًا محرجًا . فمثلًا الثمار قبل جنيها ، إذا أردنا تقديرها لأجل تحديد زكاتها ، أو لأجل بيعها ، أو قسمتها ، لا نستطيع ذلك إلا بالخرص ، والخرص إنما هو تقدير تقريبي ، فلا بد أن يقع فيه شيء من الغبن والخسارة لأحد الأطراف ، مقابل ربح « غير مشروع » في الأصل ، للطرف الآخر . ولكن إذا ضمِنَّا فعلًا أن تكون نتيجة الخرص قريبة من الحقيقة ، وأن يكون الحيف فيها ضئيلًا ، فالخرص جائز ، وهذا هو قول جمهور العلماء . ولضمان أن يكون الخرص قريبًا من الحقيقة ومن تمام العدل ، يشترط أن يكون الخارص خبيرًا متمكنًا ، زيادة على عدالته وأمانته .

---

(1) انظر ذلك في سياق فتوى له ، بالمعيار للونشريسي ١١/ ١٤٤.

ومسألة الخرص هذه ، هي فرع لما هو مقرر في الشرع ، ودرج عليه الفقهاء ـ وخصوصًا منهم المالكية ـ من التغاضي عن الغرر اليسير إذا كان الاحتراز عنه عسيرًا . وعلى نفس المنهج يتغاضون عن القدر الضئيل مما أصله حرام ، إذا كان في التنزه عنه حرج . وهذا المسلك عده الإمام الشاطبي نوعًا من أنواع الاستحسان ، وفي هذا يقول وهو يبين أنواع الاستحسان : « والسابع : ترك مقتضى الدليل في اليسير ، لتفاهته ونزارته ، لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ... ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم ، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب ، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة ، وهما مرفوعتان عن المكلف » [(١)] .

ومن أمثلة التقريب في المقادير ، ما يتعلق بالنقصان الطفيف في بعض أنصبة الزكاة كنصاب الذهب والفضة (أو النقود حاليًا) ، ونصاب الحبوب ، وفي هذين الصنفين جاء قول النبي ﷺ : « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ، ولا فيما دون خمس ذود صدقة ، ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة » [(٢)] .

والذي يعنيني الآن في الحديث هو تحديده لنصاب الذهب والفضة في خمس أوقيات ، ونصاب الحبوب في خمسة أوسق . فماذا لو نقص النصاب الأول (وهو منطبق على النقود) بنسبة ضئيلة عند نهاية الحول كنسبة واحد أو اثنين من مائة؟ وماذا لو نقص النصاب الثاني ببضع حفنات؟ .

يقول العلامة ابن دقيق العيد : « واستدل بالحديث من يرى النقصان اليسير في الوزن يمنع وجوب الزكاة وهو ظاهر الحديث ، ومالك ~ سامح بالنقص اليسير جدًا ، الذي تروج معه الدراهم والدنانير رواج الكامل . وأما الأوسق ، فاختلف أصحاب الشافعي في أن المقدار فيها تقريب أو تحديد . ومن قال : إنه تقريب سامح باليسير . وظاهر الحديث يقتضي أن النقصان مؤثر ، والأظهر أن النقصان اليسير جدًا لا يمنع إطلاق الاسم في العرف ، ولا يعبأ به أهل العرف ، لأنه يُغتفر » [(٣)] .

---

(1) الاعتصام ٢/ ١٤٢.

(2) أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأصحاب السنن ، في أبواب الزكاة .

(3) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢/ ١٨٧.

وهناك نوع من التجوز والتقريب في المواعيد الزمنية المحددة ، حيث يتساهل الفقهاء في مخالفة اليسير منها . من ذلك التقديم أو التأخير في إخراج الزكاة ، بحيث نجد أن معظم الفقهاء يجيزون تقديم الزكاة ـ بقدر يسير ـ عن موعدها أو تأخيرها عنه ، إذا دعت الحاجة إلى ذلك . ففيما يخص التقديم يقول ابن عبد البر : « ولا يجوز إخراج الزكاة قبل أن يحول عليه الحول إلا بالأيام اليسيرة » [1] وقال ابن رشد (الجد) : « والأظهر أنها تجزئه إذا أخرجها قبل المحل بيسير » [2] .

وفيما يخص التأخير ، سئل ابن عرفة : « هل يرخَّص لمن وجبت عليه زكاة قبل يوم عاشوراء ، في تأخير إخراجها إليه ، إذا كان موسمًا للمساكين يبرزون فيه ويلحون في الطلب ، ولا يعذرون من لا يعطيهم فيه ...؟ فأجاب : إن كان يوم عاشوراء قريبًا من حول الزكاة ، جاز التأخير إليه ، وإن بعد وجب التقديم » [3] ، أي يجب أداؤها في موعدها ، وعدم انتظار عاشوراء .

ومن التقريب الزماني إلى التقريب المكاني . وخير مثال له : مسألة استقبال القبلة . فهل الواجب على كل مصلٍّ أن يتجه اتجاهاً مضبوطًا إلى المسجد الحرام ؟ وبالذات إلى عين الكعبة ؟ أم أن استقبالها مطلوب على وجه التقريب قدر الإمكان؟

لا شك أن من صلى بالمسجد الحرام يجب عليه أن يتجه اتجاها مباشرا إلى الكعبة ، وكذلك من صلى في موضع يراها منه ، أو يرى موضعها بالضبط . أما من صلى بعيدا عن الكعبة وعن المسجد الحرام ، وعن مكة نفسها ــ وهذا حال أكثر المسلمين ــ فهل عليه أن يصيب بوجهته الكعبة تماما ، أم المطلوب منه أن يصيب جهتها فقط؟ بعض العلماء ذهبوا إلى القول الأول . ولكن الجمهور الأعظم منهم يقولون بالثاني ، أي بالتقريب . وقد لخص العلامة محمد الطاهر بن عاشور المسألة تلخيصا جامعا جاء فيه : « فمِنَ العلماء من قال : يتوخى المصلي جهة مصادفة عين الكعبة . بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد

---

(1) الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٣٠٣.

(2) البيان والتحصيل ٢/ ٣٦٦.

(3) معيار الونشريسي ١/ ٥٨٥.

وجهه قبالة جدارها . وهذا شاق يعسر تحققه ، إلا بطريق أرصاد علم الهيئة ، ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمت ، وهذا قول ابن القصار ، واختاره أحد أشياخ أبي الطيب عبد المنعم الكندي ، ونقله المالكية عن الشافعي ، ومن العلماء من قال : يتوخى المصلي أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة ، بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ، ويعبر عن هذا باستقبال الجهة ، أي جهة الكعبة ، وهذا قول أكثر المالكية ، واختاره الأبهري والباجي . وهو قول أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ، وهو من التيسير ورفع الحرج »[(١)] .

ومن أمثلة التقريب المكاني أيضا : مسألة المواقيت المكانية للإحرام بالحج والعمرة ، فمعلوم أن النبي ﷺ لم يحد إلا أربعة مواقيت هي :

١ـ ذو الحليفة ، لأهل المدينة . ٢ـ الجحفة ، لأهل الشام .

٣ـ قرن المنازل ، لأهل نجد . ٤ـ يلملم ، لأهل اليمن .

وقال ﷺ : « **هن لهن ، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة ، ومن كان دون ذلك ، فمن حيث أنشأ ، حتى أهل مكة من مكة** »[(٢)] .

أما جعل (ذات عرق) ميقاتا لأهل العراق ، فالذي يصح هو أن ذلك من اجتهاد عمر رضي الله عنه .

فبقي بغير ميقات منصوص :

١ـ المارُّون برّاً على غير المواقيت الأربعة ــ أو الخمسة ــ المذكورة . فالطرق والممرات كثيرة .

٢ـ القادمون من البحر (غربا) .

٣ـ وانضاف حديثا : القادمون من الجو .

فمن أين يحرم هؤلاء؟ وما هي مواقيتهم بالضبط؟

---

(1) التحرير والتنوير ٢/ ١٣.

(2) رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

الجمهور من الفقهاء يقولون بالإحرام عند المحاذاة لأحد المواقيت الأربعة المنصوصة ، وهذه المحاذاة لا يمكن ضبطها إلا بالتقريب . والتقريب هنا على وجهين :

* **الوجه الأول** : اختيار أقرب الميقاتين إلى الطريق المسلوك ، فالمار إلى مكة ، إذا لم يمر بأحد المواقيت المحددة ، لا بد وأن يمر بين ميقاتين منها . فعليه أن يتخذ ميقاتاً له أقربَهما إلى طريقه . وفي حال التوسط ، لا يمكن تحديد أيهما أقرب إلا على وجه التقريب ، وإلا دخل الناس في حرج ومشقة .

* **الوجه الثاني** : عندما يقع اختيار الميقات المعتمد ، يبقى تحديد نقطة المحاذاة التي يتعين فيها الإحرام . وهذا أيضا لا يمكن أن يقع إلا على التقريب . وحينئذ ، لا على الحاج إن تقدم قليلا أو تأخر ، فالتقريب أصل في الشرع كما قال الشاطبي .

نعم ، تستطيع الدولة اليوم ، بما أصبح متوافرا من آلات وأدوات ، مع الاستعانة بالمهندسين والفقهاء ، أن تضبط كثيرا من المواقيت الجديدة ، المحاذية والتابعة للمواقيت الأصلية . وهذا مستحسن ، غير أنه لا يرفع الحاجة إلى التقريب سواء في هذه المسألة أو في غيرها .

وبعد عرض صور ونماذج من التقريب الفقهي ، أنتقل إلى التغليب . والتغليب عند الفقهاء ، وهو كثير جدا ويمكن حصر أهم صورة في أنواع ثلاثة هي : التغليب في المقادير والأحوال ، والعمل بالظنون الغالبة ، والتغليب في وضع القواعد الفقهية .





١ـ التغليب في المقادير والأحوال :

الوظيفة القانونية للفقه تحتم أن تكون أحكامه ـ أكثر ما يمكن ـ مضبوطة حاسمة واضحة ، يسهل فهمها على المتفقه وعلى المكلف ، ويسهل تعميمها على الأحوال الكثيرة للناس . ومن هنا عد (الضبط) و (الانضباط) مقصدا من مقاصد الشرع في أحكامه[1] . والتغليب الذي نحن بصدده ، هو وسيلة فعالة لضبط الأحكام ، وضبط شؤون الخلق بهذه الأحكام . فحيثما اختلطت الأمور ، وحيثما التبست الأحوال ، وحيثما تمازجت الأشكال ، وتداخلت الأنواع ، وحيثما تضاربت النِّسب والمقادير ، حيثما حصل هذا وتعذر معه الفرز والتمييز ، وإعطاء كل ذي حكم حكمه ، كان الحكم للغالب . وهكذا أصبح من قواعد الفقه : « العبرة للغالب الشائع لا للنادر »[2]. و « النادر لا حكم له » و « الأقل يتبع الأكثر » . يقول الشيخ أحمد الزرقا : « العبرة للغالب الشائع لا للنادر ، فلو بني حكم على أمر غالب ، فإنه يبنى عاما ، ولا يؤثر على عمومه واطِّراده تخلف ذلك الأمر في بعض الأفراد أو في بعض الأوقات »[3] .

وحتى مسائل النية ، التي تتطلب الإخلاص التام ـ وخصوصا في العبادات ـــ فإن بعض العلماء قد أوجدوا فيها مجالا للتغليب . فالشاطبي ~ ، بعد أن صاغ أصلا من أعظم أصول الشريعة بقوله : « المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبدا لله اختيارا ، كما هو عبدا لله اضطراراً »[4] ، فرَّع عنه : « أن كل

---

(1) انظر : الموافقات ٢/ ٣٠٨-٣٠٩.

(2) القاعدة ٤١ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

(3) شرح القواعد الفقهية ١٨١.

(4) الموافقات ٢/ ١٦٥٨.

عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ... » [1]، مما يوجب أن يكون العمل ـ لكي يصح ويقبل ـ بدافع الشرع لا بدافع الهوى .

لكن ما حكم العمل إذا اختلط فيه باعث الشرع ، وباعث الهوى؟ يقول : يقول الشاطبي : « وأما إن امتزج فيه الأمران ، فكان معمولا بهما ، فالحكم للغالب والسابق » [2] وعلى هذا التغليب خرَّج مسألة أخرى شبيهة ، وهي مسألة التشريك في العبادات ، حيث يقصد المكلف أداء العبادة لله ، ويقصد في ذلك أيضا جلبَ منفعة من منافعه ، من غير أن يكون في ذلك مُراءاة للناس . كمن يصوم لله واقتصادا في النفقة ، ومن يحج وهو يريد مع الحج منافع أخرى ، وكمن يتوضأ وهو قاصد التبرد بوضوئه ، وكمن يعتكف بمسجد حتى لا يقيم في الفندق ...[3] فمثل هذه المقاصد لا يُفسد قصدَ التعبد والتقرب منها ، إلا ما كان سابقا وغالبا ، قال : « ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة ، كان الحكم للغالب ، فلم يُعتدَّ بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد « [4] .

ومن أمثلته أيضا ما ذكره الدكتور وهبة الزحيلي : « ومن سعى يريد الجمعة وحوائجَه ، وكان معظم مقصوده الجمعة ، نال ثواب السعي إليها » ونقل عن الحنفية « أن من شرَّك في عبادة ، فالعبرة للأغلب » [5] .

وحكَّموا التغليب في مجال الصلاة أيضا ، في حالة الشرود : هل تبطل الصلاة أو لا؟ فقد حكى ابن حزم الاتفاق « على أن الفكرة في أمور الدنيا لا تفسد الصلاة « لكن ابن تيمية تعقبه بقوله : « إذا كانت هي الأغلب ففيها نزاع معروف ، والبطلان اختيار أبي

---

(1) السابق ١٧٣ .

(2) نفسه ١٧٤ .

(3) انظر هذه الأمثلة وأمثلة أخرى في (الموافقات) ٢/ ٢١٨-٢١٩ .

(4) الموافقات ٢/ ٢٢١ .

(5) الفقه الإسلامي وأدلته ٢/ ٢٦٣ .

عبد الله بن حامد وأبي حامد الغزالي »[١] .

وفي مجال الزكاة نجد الذهب والفضة تجب الزكاة في عينهما ، فإذا اتخذا للاستعمال الشخصي ، فإن الزكاة تسقط فيهما تغليبا لجانب القُنية والزينة على جانب الادخار والاتجار ، فإذا جرى كراء هذه الحلي ، غُلِّب الاعتبار التجاري مرة أخرى ، فوجبت فيهما الزكاة . يقول ابن عقيل الحنبلي : « الذهب والفضة عينان تجب الزكاة بجنسهما وعينهما ، ثم إن الصياغة والإعداد للباس والزينة غلبت على إسقاط الزكاة في عينه ، ثم جاء الإعداد للكراء فغلب على الاستعمال وأنشأ إيجاب الزكاة ، فصار أقوى مما قوى على إسقاط الزكاة »[٢] .

وفي مجال الزكاة أيضا ، أوجب الشرع بمنطوق نصه الزكاة في الأنعام السائمة . وهي التي تتغذي من المراعي .

ولكن ـ وبغض النظر عن الخلاف في زكاة المعلوفة- فإن أكثر السوائم قد تكون معلوفة في بعض الأوقات من السنة ، قل ذلك أو كثر . فهل تعد ـ في هذه الحالة ـ سائمة أو معلوفة ، أو لا سائمة ولا معلوفة؟ الجواب عند الفقهاء ينبني على التغليب ، يقول الدكتور القرضاوي « والشرط ، أن يكون سومها ورعيها في أكثر العام لا في جميع أيامه ، لأن للأكثر حكم الكل ، ولا تخلو سائمة أن تعلف في بعض أيام السنة ، لعدم الكلأ أو لقلته ، أو لأي ظرف طارئ ، فأدير الحكم على الأغلب »[٣] .

وعندما يعسر على الإنسان معرفة الحلال الخالص في بعض الحالات ، لاختلاط الحلال بالحرام في الأسواق ، يرخص له العلماء في اقتناء ما وجد إذا كان حلاله غالبا على حرامه ، ومن ذلك ما قال الإمام الغزالي : « فإن وقع طعام حرام في سوق ، فهل يشتري من ذلك السوق؟ فنقول : إن تحققتَ أن الحرام هو الأكثر ، فلا تشتر إلا بعد التفتيش ، وإن علمت أن الحرام كثير وليس بالأكثر فلك الشراء ... »[٤] .

---

(1) نقد مراتب الإجماع ، ملحق بمراتب الإجماع لابن حزم ص ٢٠٨ .

(2) بدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ١٤٣ .

(3) فقه الزكاة ١/ ١٧٠ .

(4) كتاب الأربعين في أصول الدين ص ٥٦ .

وفي موضع آخر تكلم عمن يجوز الأكل من طعامه من الناس ، ومن لا يجوز ، فقسم الناس ـ تبعا لمكاسبهم وما يحل منها وما يحرم ـ إلى ستة أقسام ، الثالثُ منها هو من « تعرفه بالظلم والربا ، حتى علمت أن كل ماله أو أكثره حرام ، كالسلاطين الظَّلَمة وغيرهم ، فمالُهم حرام » . والقسم الرابع عكس هذا ، وهو « أن تعرف أن أكثر أمواله حلال ، ولكن لا يخلو من حرام ، كرجل له تجارة وميراث ، وهو مع هذا في عمل السلطان ، فذلك الأخذ بالأغلب » [١] .

ويؤيد هذا ما نقله ابن القيم عن بعض العلماء : « إذا كان أكثر مال الرجل حراما ، فلا يعجبني أن يؤكل ماله « قال » وهذا على سبيل التحريم » [٢] فالتحليل يتبع الغالب ، والتحريم يتبع الغالب .

وحكى الماوردي أن الفقيه الشافعي أبا سعيد الإصطرخي (ت ٣٢٨) لما ولي حسبة بغداد أيام المقتدر أزال سوق الدادي[٣] ، لأن أغلب استعماله كان في النبيذ ، أما استعماله في الدواء فكان نادرا ،فنظر إلى الغالب دون النادر .[٤]

ومن القواعد الفقهية المبنية على التغليب قاعدة : (العادة محكمة[٥] ووجه انبنائها على التغليب هو ما وضحته قاعدة أخرى مكمِّلة هي (إنما تعتبر العادة إذا اطردت و غلبت) .

وتندرج في هذه الدائرة قاعدة أخرى كثيرة التداول ، وكثيرة الفروع ، ويعبر عنها بصيغ كثيرة ومضمونها واحد كقولهم : (للأكثر حكم الكل) و(قيام الأكثر مقام الكل) و (معظم الشيء يقوم مقام كله) وعبر عنها المقري بقوله : « الأقل يتبع الأكثر[٦] . ونص على أن هذا هو مشهور مذهب مالك . وبمثل عبارته عبر تلميذه الشاطبي حيث قال :

---

(1) السابق ٥٤.

(2) إعلام الموقعين ١/ ٤٠.

(3) الدادي : شراب يصنع من حب الهندباء.

(4) الأحكام السلطانية ٢٥١-٢٥٢.

(5) وهي القاعدة ٣٥ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

(6) القاعدة ٢٧٢.

« فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية ، ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ... »[(١)] ، وله قاعدة أخرى لا تخرج أيضا عن هذه الدائرة ، وهي : « الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي »[(٢)] .

٢ـ العمل بالظنون الغالبة :

وهذا كثير جدا في المجال الفقهي ، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا ، ويتخذ تحكيم الظنون الغالبة في الفقه أشكالًا عديدة ، يحكمها أساس واحد ، هو أن الظن الغالب والاحتمال الغالب معتبر معمول عليه ، في تقرير الأحكام وتغييرها ، وفي تصحيح التصرفات وإبطالها . ومن الفقهاء ــ وخصوصًا المالكية ــ من يعتبر الغالب كالمحقق ، ويعطيه حكمه .

قال المقري : « المشهور من مذهب مالك أن الغالب مساوٍ للمحقق »[(٣)] ، يعني من الناحية العملية .

وقد تتبعت مسائل العمل بالظنون الغالية منذ سنوات ، وعملت جاهدا على ضبط فروعها بأصولها ، لأصل إلى طمأنينة نفسي ، وإقناع غيري بوجود « نظرية التغريب والتغليب» ، وأخيرا ، وقع تحت يدي كلام جليل لإمام جليل ، يزكي بعض ما انتهى إليه جهدي واستقر عنده بحثي . والإمام هو عز الدين بن عبد السلام ، وكلامه المقصود هو ما كتبه في أواخر كتابه الذي نشر أخيرا (شجرة المعارف والأحوال ، وصالح الأقوال والأعمال) . ويندرج كلامه هذا بصفة خاصة في العمل بالظنون في المجال الفقهي ، أي في الفقرة التي نحن فيها . وقد سرد ـ رحمه الله ـ مئات من الفروع الفقهية ، التي لا يمكن تقريرها ولا الإتيان بها إلا بغلبة الظن ، لأن اليقين فيها غير ممكن عمليا ، ولو حاولنا طلب اليقين فيها لعطلناها وفوتنا مصالحها .

ومن بين الأمثلة الكثيرة التي سردها ، أنقل ما يلي :

---

(1) القاعدة ٢٧٢.

(2) الموافقات ٢/ ٥٣.

(3) هي القاعدة ١٣ من قواعده ، وانظر : القاعدة الأولى من قواعد الونشريسي .

ـ طهارة الحدث ، لو اعتبر فيها باليقين لم تصح ، ولتعطل ما يبنى عليها ...

ـ التيمم والاستجمار ، لو اعتبر فيهما اليقين لم يصحا ، لجواز نجاسة التراب والأحجار نجاسة من حيوان بري أو إنسي أو طائر .

ـ شرائط الصلاة ، لو شرط فيها اليقين لم تحصل .

ـ النكاح وتوابعه : لو شرط في الأنكحة اليقين لم يصح ، ولفاتت مقاصد النكاح من الأنساب والعفة وكل ما يتعلق بالأنساب والمصاهرة من المصالح ، إذ لا يُقطع باتفاق دين الزوج والزوجة ، ولا بأهلية الولي ، ولا بعدالة الشهود ، ولا خلو الزوجة من الموانع .

ـ ولا يشترط قطع الحاكم بمدارك حكمه وقضائه . .[1] ، يريد أن وسائل الإثبات قلما يتوفر فيها اليقين ، سواء في ذلك الإقرار والشهادات ، أو اليمين ، أو غيرها .

وللإمام ابن القيم وقفة مطولة مع جانب آخر من جوانب العمل بالظنون القوية ، ولو لم تصل إلى درجة الجزم والاستيقان ، وهو بناء كثير من الأحكام والتصرفات على (ظاهر الحال) أو (شاهد الحال) كما يسميه .وقد أورد لذلك أزيد من عشرين مثالًا أخذ بها الفقهاء ، والقضاة في أحكامهم ، أنقل فيما يلي بعضها ، قال :

« وقد أجمع الناس على جواز وطء المرأة التي تزف إلى الزوج ، وإن لم يكن رآها ولا وصفت له ، من غير اشتراط شاهدي عدل يشهدان أنها هي امرأته التي وقع العقد عليها ، اكتفاء بالظن الغالب ، بل القطع ، المستفاد من شاهد الحال ... واكتفت الأمة في الاعتماد على المعاملات والهدايا والتبرعات ، بكونها بيد الباذل ، لأن دلالتها على ملكه تورث ظنًا ظاهرًا ... وكذلك الاعتماد على أمارات الطهارة ، والنجاسة ، والقبلة ، والاعتماد على قول الكيال والوزان ... »[2] .

وهكذا نجد أن غلبة الظن ـ بأي دليل حصلت ـ قد أصبحت ضابطًا وفيصلاً في كثير جدًا من الأمور : ما يجوز منها وما لا يجوز ، وما يصح وما لا يصح ، وما يجب وما لا

(1) شجرة المعارف ٤١١-٤٢٣ .

(2) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ٢/ ٦٢ وما بعدها.

يجب . وغلبة الظن يعتمد عليها القاضي والمفتي ، ويرجع إليها المكلف نفسه .

ومن المسائل التي رجع فيها جمهور الفقهاء إلى غالب الظن المستفاد من شاهد الحال ، حكمهم على القتل هل هو قتل عمد أو قتل غير عمد . فنِيَّةُ القاتل أمر باطني خفي ، وإذا لم يعترف بالعمد ، فلا سبيل تقريبًا إلى معرفته ، وغالبًا ما يدعي القتلة أنهم لم يقصدوا القتل ولم ينووه أبدًا .

فهل نعتبر القتل في جميع هذه الحالات قتلًا شبه عمد أو قتلًا خطأ ، وننفي عنه تلقائيًا صفة القتل العمد ، ما دامت (نية القتل) لم تثبت ، وهي ركن من أركان جريمة القتل العمد؟ إن فعلنا هذا أفلت معظم القتلة المتعمدين من القصاص ، ولهذا لم يرتض جمهور الفقهاء هذا الاحتياط المبالغ فيه لفائدة المعتدين ، ولجؤوا إلى وضع ضوابط تمكِّن من الحكم على القتل بأنه عمد ، ولو أنكر القاتل ذلك ، وأهم هذه الضوابط : النظر إلى الوسيلة المستعملة في القتل ، وأترك توضيح المسألة للفقيه المتخصص ، والقاضي المتمكن ، الشهيد عبد القادر عودة ~ ، حيث يقول : « فالأصل أن نية القتل شرط أساسي في القتل العمد ، ولما كانت هذه النية أمرًا باطنيًا متصلًا بالجاني ، كامنًا في نفسه ، ومن الصعب الوقوف عليها ، فقد رأى الفقهاء أن يستدلوا على نية الجاني بمقياس ثابت يتصل بالجاني ، ويدل غالبا على نيته ونفسيته . ذلك المقياس هو الآلة أو الوسيلة التي يستعملها في القتل ، إذ الجاني في الغالب يختار الآلة المناسبة لتنفيذ قصده من الفعل ، فإن قصد القتل اختار الآلة الملائمة للفعل ، والتي تستعمل غالبا ، كالسيف ، والبندقية ، والعصا الغليظة ، وإن قصد الضرب دون القتل ، اختار الآلة الملائمة لقصده ، كالضرب بالقلم والعصا الخفيفة أو السوط . فاستعمال الآلة القاتلة غالبًا ، هو المظهر الخارجي لنية الجاني ، وهو الدليل المادي الذي لا يكذب في الغالب ... » (1) .

وكثير من الأحكام تنبني على غلبة الظن عند المكلف نفسه ، فيجوز في حقه كذا إذا غلب على ظنه كذا ، ويمتنع في حقه كذا ، إذا غلب علي ظنه كذا . ومن أمثلة ذلك ـ يقول الشاطبي :

---

(1) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالتشريع الوضعي ٢/ ٧٩ ، ٨٠ .

« الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار ، فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بأحدهما . فالذي اعتقد السلامة جائز له ما فعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع ، يمنع من ذلك . ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة:١٩٥] ، وكذلك داخلُ المفازةِ بزاد أو بغير زاد ، إذا غلب على ظنه السلامة فيه جاز له الإقدام ، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت أُمر بالتأخير ولا يتيمم . وكذلك راكب البحر ، وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البر ، أو إصابة المشقة بالصوم أفطر ... إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون »[(١)] .

وذكر الماوردي أن المحتسب ليس له أن يتجسس على الناس ، ويهتك أستارهم بغية الكشف عن منكراتهم وتغييرها . لكن : « إذا غلب على الظن استسرار قوم بها ، لأمارات دلت ، وآثار ظهرت ، فذلك ضربان : أحدهما أن يكون ذلك في انتهاك حرمة يفوت استدراكها ، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلًا خلا بامرأة ليزني بها ، أو برجل ليقتله ، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس ... »[(٢)] .

وقال ابن عبد السلام : « فصل في الإنكار بناء على الظن ... »[(٣)] .

ثم استدل على ذلك بقوله تعالى في قصة موسى مع الخضر :

﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا﴾ [الكهف : ٧١] .

﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ [الكهف : ٧٤] .

ومعنى هذا أن موسى عليه الصلاة والسلام ، قام بالإنكار على الخضر ، بناء على ظنه أنه ارتكب منكرا ، وهو ما تدل عليه ظواهر الأمور . وموسى رسول ، ففعله يدل على

(1) الموافقات ١/ ٢٠٨.

(2) الأحكام السلطانية ٢٥٢.

(3) شجرة المعارف والأحوال ٢٥٨.

مشروعية الإنكار بناء على ظاهر الحال ، ولو أن الأمر قد يكون بخلاف ظاهره ، كما هو الشأن في هذين المثالين في القصة . قال ابن عبد السلام : « وكذلك معظم الإنكار الشرعي ، مبني على الظن » [1]



(1) شجرة المعارف ٣٧٢.

المبحث الثالث

التغليب في القواعد الفقهية

التغليب في مجال القواعد الفقهية ، يتجلى في عدة جوانب ، أقتصر منها على جانبين اثنين هما : الظنية في الإثبات ، والأغلبية في التطبيق .

أما ظنيتها من حيث الثبوت ، فأعني بها أن كثيرا من القواعد الفقهية قد تكون مبنية عند القائلين بها على استدلال ظني ، سواء كان ذلك استنباطًا من نص شرعي ، أو كان استقراء لأحكام جزئية . وهذا لا يعني إنكار وجود قواعد فقهية قطعية ، فهذه أيضا موجودة وكثيرة ، سواء منها المنصوصة ، أو المستنبطة من النصوص ، المستقراة من أحكام جزئية متفرقة . غير أن حديثي إنما هو فيما كان ظنيا منها ، قصد إثبات جريان الظنية في وضع القواعد الفقهية والاستدلال عليها . وأقتصر من ذلك على القواعد الاستقرائية .

الاستقراء الظني وإثبات القواعد به :

الاستقراء ـ كما هو معلوم ومسلم ـ قد يكون قطعيا في دلالته ، وقد يكون ظنيا ، وقد يكون قريبًا من القطع ، بحيث لا يحول بيننا وبين القطع به سوى افتراض عقلي محض ، لا نستطيع دفعه عن عقولنا . ولتوضيح ذلك ، أقدم كلمة وجيزة عن طبيعة الدليل الاستقرائي .

يعرف العلامة محمد باقر الصدر الاستقراء بقوله : « هو كل استدلال يسير من الخاص إلى العام . وبهذا يشمل الدليل الاستقرائي : الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة ، والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة ، بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة ... » [1] .

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء ص ١٣ .

فالاستقراء يتتبع الجزئيات من نوع واحد ، ويلاحظ ما إن كان بين أحكامها الجزئية تماثل واشتراك . فإن وجد التماثل والاشتراك في بعض أحكامها ، أو في بعض أوصافها ، أو في بعض خواصها ، كان ذلك مشيرًا إلى أن هذا التماثل والاشتراك الملحوظ في جزئيات كثيرة ، هو قانون عام في هذا النوع من الجزئيات .

يقول الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني : « فدراسة بعض الجزئيات ، قد يدل الفكر على قانونها العام الشامل لها ولأشباهها » [(١)] .

وعادةً ما يفرق المتحدثون عند الاستقراء بين نوعين منه ، هما : الاستقراء التام ، والاستقراء الناقص . ويقصدون بالاستقراء التام ، تصفح جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي المراد تقريره ، أو على الأقل إثبات الحكم في جميع الجزئيات باستثناء حالة واحدة ، هي التي يراد الاستدلال فيها بالاستقراء ، فتكون بالضرورة ملحقة بحكم نظائرها ، ويتفقون على أن هذا النوع من الاستقراء قطعي ، ولكن هذا الاستقراء التام قلما يتأتي ، وخاصة كلما كانت جزئيات الموضوع كثيرة ومنتشرة وغير محصورة .

أما الاستقراء الأكثر إمكانا والأكثر رواجًا في كافة العلوم ، فهو الاستقراء الناقص ، وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية ، فيعطي من خلالها حكمًا مشتركًا يصلح للتعميم على سائر أشباهها ونظائرها ، وهذا هو الحكم الكلي أو القاعدة العامة الاستقرائية .

وبطبيعة الحال ، فإن الاحتمال يبقى واردًا في أن تكون بعض الحالات التي لم يشملها الاستقراء على خلاف ما تم استقراؤه ، ولكنه يبقى مجرد احتمال نظري ، ما دامت الحالات الكثيرة المستقراة قد جاء كلها على نمط واحد وحكم واحد ، فالاطراد في الحالات المستقراة ، يعطي رجحانًا قويًا بأن ما كان مثلها فحكمه حكمها ، يقول الميداني : « ولئن ظل احتمال مخالفة ما لم يدرس لما درس ، احتمالًا قائمًا ، إلا أن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد ... » [(٢)] .

---

(1) ضوابط المعرفة ص ١٩٤ .

(2) ضوابط المعرفة ص ١٩٤ .

وهل يكفي ـ في الاستقراء الناقص ـ القيام باستقراء كثير من الجزئيات ، أم يشترط استقراء الأكثر منها؟ هذه القضية غير محسومة عند العلماء ، خاصة وأن الاستقراء يستعمل في علوم مختلفة ، وقضايا متنوعة ومتفاوتة جدًا . ففي بعض القضايا يكون استقراء الأكثر ممكنًا ، وفي بعضها يكون متعذرًا أو مستحيلًا ، فمثلًا : لجأ الفقهاء إلى الاستقراء في تحديد مدة الحيض ، فوجدوا ــ من خلال حالات كثيرة ــ أن أقصى مدة الحيض خمسة عشر يومًا ، وأن أقلها يوم وليلة ، وأن متوسطها ستة أيام . وبالاستقراء الكثير أيضا وجدوا أدنى سن الحيض هو تسع سنين ... »[1] .

ولكن استقراء الأكثر في مثل هذه القضية أمر مستحيل على القدرة البشرية ، فلم يبق إلا الاقتصار على استقراء حالات كثيرة وكفى . بينما استقراء الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة واجتهادات الفقهاء ، قد يتأتي فيه استقراء الأكثر ، وإذا اقتصرنا على الكتاب والسنة ، فإن الأمر ممكن وزيادة .

وبسبب الاختلاف والتفاوت بين طبيعة القضايا التي يجري فيها الاستقراء ، فإن المتحدثين عن الاستقراء ، ينصون تارة على استقراء الأكثر ، وتارة على استقراء الكثير ، وتارة ينصون على استقراء « البعض » دون تقييده لا بكثرة ولا أكثرية .

فالإمام الغزالي نفسه ـ وهو من أكثر من اعتنوا بالاستقراء ، وتعرض له في كثير من كتبه ـ نجده تارة يعبر بالأكثر وتارة بالكثير .

ففي تعريفه للاستقراء الناقص يقول : « أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به »[2] وقال في نفس الكتاب أيضًا : « وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور »[3] ولكننا نجده تارة أخرى ينص على الأكثر ، كما قال في « المستصفى » : « فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تامًا رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات ، وإن لم

(1) نشر البنود على مراقي السعود ٢/ ٢٥٨.

(2) معيار العلم ١٦٠.

(3) نفسه ١١٧.

يكن تامًا لم يصلح إلا للفقهيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط ، غلب على الظن أن الآخر كذلك »[(١)] .

وبالأكثر ، عبَّر الجرجاني ، حيث عرف الاستقراء بأنه : « هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته »[(٢)] .

وسواء كان تعبير بعض العلماء بالأكثر مقصودًا ، ومعتبرًا عندهم شرطًا في صحة الاستقراء الناقص ، أو أنهم عبروا بذلك فقط لكون استقراء الأكثر هو الأفضل ... فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة ـ وليست أكثرية ـ إذا أعطانا اطرادا في حكمها ، فإنه يعطينا أيضا رجحانًا في كون نظائرها لها نفس الحكم ، ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر ، يعطي مزيدًا من القوة في الرجحان ، قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه ، بمعنى أنه ينقلنا من مطلق التغليب إلى درجة التقريب . وهذا لا يحصل فقط بالانتقال من الكثير إلى الأكثر ، بل يحصل بالانتقال من درجة إلى درجة أعلى ، من درجات الكثير ، أو من درجات الأكثر .

فإذا كان الرجحان والظن يحصل بقدر معين من الحالات المستقراة ، فإن هذا الظن يزداد بكل حالة جديدة تأتي دلالتها موافقة للحالات الأخرى ، كما قال ابن النجار وهو يتحدث عن ظنية الاستقراء الناقص : « فهو ظني ، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات ، فكلما كان الاستقراء في أكثر ، كان أقوى ظنًا »[(٣)] .

ويبين محمد باقر الصدر كيفية إفضاء الاستقراء إلى تقرير القواعد العامة ، بمثال فقهي واضح : « وهو أنَّا حين نريد أن نعرف اشتمال الاقتصاد الإسلامي على القاعدة القائلة : « إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية ، قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية ، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة . إذ نرى مثلًا أن العمل في إحياء الأرض ينتج ملكيتها ، والعمل في إحياء المعدن

---

(1) المستصفى ١/ ٥٢.

(2) التعريفات ١٨.

(3) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤١٩.

ينتج ملكيته ، والعمل في حيازة الماء ينتج ملكيته ، والعمل في اصطياد الطائر ينتج ملكيته . . فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الإسلامي ، وهي أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية » [1] .

وبما أن الاستقراء الناقص ، قد لا يعطي في بعض الأحيان سوى نتائج ظنية راجحة فإن القواعد الفقهية المستندة إلى الاستقراءات الناقصة ، لا بد أن يكون منها ما هو ظني ، خصوصًا وأن الفقهاء ، دأبوا على أنه متى حصل عندهم الظن الراجح ، أمضوا عليه أحكامهم ، ولم يعنتوا أنفسهم في تطلب اليقين والعصمة .

القواعد الفقهية قواعد أغلبية :

وكون القواعد الفقهية قواعد أغلبية ، معناه أنها إنما تنطبق على غالب ما يشمله لفظها وعموم صيغتها . فالقواعد عادةً ما تصاغ صياغة تفيد العموم والاستغراق ، وذلك طلبًا للضبط والحسم في الأحكام ، وأيضا طلبًا للإيجاز الذي يناسب القواعد والكليات . وقد يكون عموم صيغتها ناشئًا عن اعتقاد إطرادها وعمومها .

والحقيقة أننا لا نكاد نجد قاعدة واحدة تطرد اطرادًا تامًا ، كما يقتضيه عموم صيغتها . فما من قاعدة إلا ونجد صورا عديدة خارجة ومستثناة من مقتضاها ، حتى قالوا : من القواعد عدم اطراد القواعد [2] .

ولهذا نبه عدد من العلماء في تعريفهم للقاعدة الفقهية على صفتها الأغلبية ، فقد عرفها الحموي بقوله : « حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته ، لتعرف أحكامها منه » [3] .

بل إن بعض القواعد قد لا ندري إن كان ما يدخل فيه أغلب ، أو ما يخرج عنها أغلب . فمثلًا قاعدة : من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه ، وهي من القواعد التي اعتمدتها مجلة الأحكام العدلية ضمن قواعدها المنتقاة [4] هذه القاعدة أورد السيوطي من

---

(1) المعالم الجديدة للأصول ١٦٤ .

(2) انظر أطروحة الدكتور محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ١/ ٣٢ خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(3) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر ١/ ٥١.

(4) هي القاعدة ٩٨ من قواعدها.

تطبيقاتها أربعة أمثلة . وأورد مما يخرج عنها أربعة عشر مثالًا . ولم يكتف بهذا ، بل قال بعد ذلك : « إذا تأملت ما أوردناه ، علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها . بل الحقيقة : لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث »[1] ثم عمد إلى نقض الأمثلة الثلاثة الأخرى التي فرعها عن القاعدة .

وتلافيًا لهذه الاستثناءات الكثيرة التي أنهكت القاعدة ، وكادت تجهز عليها ، عمد بعض العلماء ، إلى تعديل صيغتها ، حتى تستقيم أكثر ، وحتى تتسع تطبيقاتها ، وتقل استثناءاتها .فقد حكى السيوطي قال : « وكنت أسمع شيخنا قاضي القضاة علم الدين البلقيني يذكر عن والده أنه زاد في القاعدة لفظًا لا يُحتاج معه إلى الاستثناء ، فقال : من استعجل شيئًا قبل أوانه ، ولم تكن المصلحة في ثبوته ، عوقب بحرمانه »[2] .

وتعرض الدكتور محمد الروكي لهذه القاعدة ، فذكرها بصيغتها المعروفة : (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه) ، ثم قال : « ويمكن أن نصوغها هكذا : من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه »[3] .

وعلى الرغم من كون هذه الصياغة أصح وأسلم من كثرة المعارضات والاستثناءات ، فإنها في الحقيقة تختلف اختلافًا جوهريًا عن الصيغة المتحدث عنها ، بحيث أصبحنا أمام قاعدتين ، واحدة مدارها على استعجال الحقوق ومحاولة نيلها قبل أوانها الشرعي ، والأخرى مدارها على القصد المضاد لقصد الشارع ، سواء كان فيه استعجال أو لم يكن . وهذا المعنى قريب جدًا من القاعدة التي أوردها المقري بقوله : « من أصول المالكية : المعاملة بنقيض القصد الفاسد ، كحرمان القاتل من الميراث ، وتوريث المبتوتة في المرض المخوف ... »[4] .

والمعنيان معا يرجعان إلى قاعدة أعم ، وهي قاعدة سد ذرائع الفساد والمقاصد المضادة

---

(1) نفسه ١٥٣ .

(2) الأشباه ١٥٣ .

(3) نظرية التقعيد الفقهي ١/ ١٨٠ .

(4) القاعدة ٢٩٦ .

لمقاصد الشرع .

وإذا كنت قد عملت على إظهار كون القواعد الفقهية قواعد أغلبية ، لم تنج أي منها من الاستدراك والاستثناء ، فإن صفتها هذه لا تنقص من أهميتها وقوتها ، وفعاليتها التعليمية والتطبيقية . يقول الشيخ مصطفى الزرقا : « وكون القواعد الفقهية أغلبية لا يغض من قيمتها العلمية ، وعظيم موقعها في الفقه ، وقوة أثرها في التفقيه ، فإن في هذه القواعد تصويرا بارعا ، وتنويرا رائعا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة ، وكشفا لآفاقها ومسالكها النظرية ، وضبطا لفروع الأحكام العملية ، تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط ، وجهة الارتباط برابطة تجمعها ، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها »[1] .



(1) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٩.

الفصل الثالث

التقريـــب والتغليـــب
في المجال الأصولـــي

المبحث الأول : التقريب والتغليب في الدلالات .

المبحث الثاني : التقريب والتغليب في القياس .

المبحث الثالث : في التراجيح .

لقد اتضح من خلال ما سبق من قضايا حديثية وفقهية ، أنه حيثما انتفى اليقين التام ، تدخل التقريب والتغليب . وكذلك الشأن في قضايا علم أصول الفقه ومباحثه ، فإذا تجاوزنا الأصول من حيث هي أصول وأسس ، وإذا تجاوزنا الكليات التشريعية والقواعد الأصولية الكبرى ، إذا تجاوزنا هذه الأمهات القواطع ، ودخلنا المباحث والقواعد الأصولية ، التفصيلية والتطبيقية ، وجدنا مجالًا واسعًا للتقريب والتغليب ... ووجدنا إقرارًا واضحًا بذلك لدى الجمهور الأعظم من الأصوليين . وقد اخترت ثلاثة جوانب من علم أصول الفقه لأبرز من خلالها عمل الأصوليين بالتقريب والتغليب ، وذلك عبر ثلاثة مباحث ، هي :

١ـ التقريب والتغليب في الدلالات .

٢ـ التقريب والتغليب في القياس .

٣ـ في الترجيحات .



المبحث الأول

التقريب والتغليب في الدلالات

الذي لا يختلف فيه اثنان هو أن النصوص الشرعية ، ليست على درجة واحدة في دلالاتها ووضوح معانيها . ومن هنا دأب عامة الأصوليين على ترتيب الألفاظ والنصوص الشرعية في مراتب عديدة حسب درجة وضوحها أو غموضها ، وحسب تطرق الاحتمال ومقداره ، أو عدم تطرقه . قال الشريف التلمساني : « اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين أ لا يحتمل إلا معنى واحدا . فإن لم يحتمل بالوضع إلا معنى واحدا فهو النص . وإن احتمل معنيين ، فإما أن يكون راجحًا في أحد المعنيين أو لا يكون راجحًا . فإن لم يكن راجحًا في أحد المعنيين فهو المجمل ، وهو غير متضح الدلالة . وإن كان راجحًا في أحد المعنيين ، فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ ، أو من جهة دليل منفصل . فإن كان من جهة اللفظ فهو الظاهر ، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤَوَّل »[1] .

وإذا استثنينا المجمل ــ باعتبار أنه (غير متضح الدلالة) ولا يمكن العمل به إلا بعد رفع إجماله ـ فإن الأنواع الثلاثة الأخرى التي اعتبرها متضحة الدلالة ، تترتب في ثلاث مراتب ، أعلاها النص ، ثم الظاهر ، ثم المؤول . فأقواها دلالة الأول ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه . والذي يعنيني الآن ، هو أن قطعية الدلالة لا توجد إلا في الأول ، أما دلالة الثاني والثالث فهي ظنية ، أي تقريب وتغليب . قال الباجي : « فأما غير المحتمل ، فهو النص وحده »[2] . وقد ساد القول عند الأصوليين بقطعية دلالة « النص » لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدًا ، مثل لفظ الثلاثة في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ

---

(1) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ٣٨.

(2) الإشارات ص ٧.

قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] .

أما الظاهر والمؤول ، فكل منهما دلالته على المعنى راجحة فقط ، وإن كان الظاهر ـ على العموم ــ أرجح من المؤول . ولكن رجحان كل منهما لا يلغي تمامًا الاحتمال المخالف . وهكذا فإن درجات الرجحان في كل من الظاهر والمؤول ، تتردد بين أدنى درجات الرجحان ، وأعلاها ، وهي التي ليس بينها وبين القطع إلا قليل . وتلك هي درجة التقريب . ومن هنا وجد القول بأن الظاهر يفيد نوعًا من القطع ، كما سيأتي قريبًا . مثال ذلك دلالة آية الوضوء على غسل الرجلين ، بقوله تعالى : ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [المائدة:٦] ، بالنصب عطفًا على الوجوه والأيدي . فهذا المعنى ظاهر ظهورًا يوشك أن يكون قطعيًا ، خصوصًا مع النظر إلى السنة . ولكن قراءة : « وأرجلكم » بالجر ــ وإن كانت محمولة على الجوار اللفظي فقط عند جمهور المفسرين ـ تبقى احتمال إرادة المسح عطفًا على الرؤوس ، واردا أيضا ، مهما كانت درجة هذا الاحتمال . وقد أخذ به الإمام أبو جعفر الطبري وغيره .

ومن أمثلة المؤول القوي الرجحان : تأويل القيام إلى الصلاة ، في قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ ﴾ الآية [المائدة : ٦] ، بإرادة القيام إليها ، ذلك أن الوضوء يكون قبل القيام إلى الصلاة لا بعده ، فمعنى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ﴾ : إذا أردتم القيام .

وإذا كان الاحتمال يتطرق إلى ما يعتبر من قبيل متضح الدلالة ، فيمنع من إفادته اليقين ، فإن تطرقه إلى خفي الدلالة أكثر وأقوى . وقد قسم الحنفية خفي الدلالة إلى أربع مراتب بعضها أشد خفاء من بعض ، وهي : الخفي ، والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه ، نظير أضدادها الأربعة ، وهي : الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم [1] .

وقد اختُلفت طويلًا في دلالة الأمر والنهي ، وهما عمدة الشريعة .

فالأمر مثلًا : قيل : إنه مشترك بين جميع المعاني التي ورد استعماله فيها . وقيل : هو حقيقة في الطلب مجاز في غيره . وقيل : يفيد أقل الطلب ، وهو الندب ، ولا يفيد غيره إلا بدليل . وقيل يفيد ما به كمال الطلب ، وهو الوجوب ، ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل .

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٦٣ .

وهذا قول الجمهور . وقيل غير هذه الأقوال ، وذهب بعض كبار الأصوليين إلى القول بالتوقف . وهذا هو « المختار » عند الغزالي [1] وهو الأصح عند الآمدي[2] ، وهو أقرب المذاهب عند الشاطبي [3] . وكل هذه الخلافات تخيم بانعكاسها على كافة التطبيقات التفسيرية والفقهية ، مما يوسع دائرة الدلالات الظنية لصيغ الأمر المجردة . ولذلك عادة ما يتم اللجوء إلى أدلة وقرائن أخرى لحسم دلالات الأوامر وإخراجها من دائرة الخلاف .

ولذلك نجد أن أكثر الأوامر ـ والنواهي ـ القطعية ، إنما استمدت قطعيتها من قرائن وأدلة خارجية ، لا من نفس الأمر والنهي .

وفي مسائل العموم والخصوص أيضًا ، نجد القول بالظنية والاحتمال واسعًا . فحتى العام الذي لم يدخله التخصيص ، والذي تمسك الحنفية بقطعية دلالته ، نجد أكثر العلماء ، في مقدمتهم الإمام الشافعي يقولون بتطرق الاحتمال إليه ، وهو ما يخرجه شيئًا ما عن دائرة اليقين . ومن هنا أجاز الشافعي تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس .

وقال ابن النجار الحنبلي : « ودلالته على أصل المعنى قطعية ، وهذا بلا نزاع . ودلالته على كل فرد بخصوصه ، بلا قرينة تقتضي كل فرد ، كالعمومات التي لا يدخلها تخصيص ، نحو قوله تعالى : ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ، ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ ، ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ دلالة ظنية عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم » [4] .

وإذا كان هذا حال العام الذي لم يدخله التخصيص ، فدلالة العام المخصوص أكثر عرضة للظن وتطرق الاحتمال ، ولهذا فقد ذهب كافة الأصوليين ـ بما فيهم الحنفية ـ إلى القول بظنية العام المخصوص .

وبقدر ما تكثر تخصيصات أحد العمومات ، بقدر ما تنزل درجة الرجحان في دلالته . وهكذا حتى يتكافأ عمومه المتبقي مع احتمال التخصيص ، أويصير عمومه مرجوحا

---

(1) المستصفى ١/ ٤٢٣.

(2) الإحكام ٢/ ٢١٠.

(3) الموافقات ٢/ ٢١٠

(4) شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٤.

ضعيفًا ، قال ابن تيمية : « ... فالعام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضًا ، لا يجوز التمسك إلا بعد البحث عن تلك المسألة : هل هي من المستخرج أو من المستبقى؟ » وهذا عنده مثل : « الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء معارضة ، فلا يغلب على الظن مقتضاه ، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه ، غلب على الظن مقتضاه » (١) .

وهكذا كلما انتفى اليقين ، كان اتباع الغالب والأخذ به هو المخرج . وعلى هذا لا يتعطل أي نص شرعي ولا أي حكم شرعي ، بدعوى الظنية والاحتمال وعدم اليقين . وكما يقول القرافي ، فإن « الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ ، وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق احتمال التخصيص إليها . بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ ، لكن ذلك باطل ، فتعين حينئذ أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب . أما المرجوح فلا » (٢) .

وقد جمع البيضاوي في « المنهاج » الأسباب التي يتطرق منها الاحتمال في فهم مراد المتكلم ، وبين وجوه إخلالها بقطعية الدلالة . فحصرها في عشرة أسباب ، هي : الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص ، وانتفاء النسخ ، والتقديم والتأخير ، وتغيير الإعراب ، والتصريف ، والمعارض العقلي ، قال الإسنوي في الشرح : « ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن » (٣) .

وأمام هذا الواقع الذي لا يمكن إنكاره ، وهو أن كثيرًا من النصوص يتعذر تحديد معانيها وأحكامها إلا على سبيل التقريب والتغليب ، فإن العلماء قد تكيفوا مع هذا الواقع ، ووضعوا له قواعد وضوابط علمية ، تجعل احتمالات الخطأ محدودة كمًا وكيفًا ، قال العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ــ وهو يعلق على موقف المبالغين في التورع عن تفسير القرآن الكريم خشية الخطأ فيه ـ قال : « والحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد ، بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة . والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه .

---

(1) القواعد النورانية الفقهية ٢١١.

(2) الفروق ٢/ ٨٧.

(3) نهاية السول في شرح منهاج الأصول ٢/ ١٨٠.

وأدلة فهم الكلام معروفة ، وقد بيناها » .

وقال : « فإن الله ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع ، مع ظن الإصابة » [1] .

ولهذا ، فهو رحمه الله ، كثيرًا ما يعرض قوله تفسير الآية بصيغة تشعر القارئ بأنه إنما قاله ترجيحًا وتغليبًا ، لا قطعًا وحسمًا . كما في تفسيره لقوله سبحانه : ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ ﴾ [النور:٣٥] حيث قال : « ويجوز عندي على هذا الوجه أن يكون المراد بالبيوت : صوامع الرهبان وأديرتهم ، وكانت معروفة في بلاد العرب ... ويرجح هذا قوله : ﴿ أَن تُرْفَعَ ﴾، فإن الصوامع كانت مرفوعة ، والأديرة كانت تبنى على رؤوس الجبال ... » [2] ، وقال في هذه الآية أيضًا : « والأظهر عندي أن قوله : ﴿ فِي بُيُوتٍ ﴾ ظرف مستقر ، هو حال من ﴿ نُورِهِۦ ﴾ في قوله : ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ ﴾ ، مشير إلى أن : « نور » في قوله : ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ مراد منه القرآن ... » .

ومن أوجه التغليب في تفسير النصوص ، والقرآن خاصة ، تتبع الاستعمالات ، واستقراء معانيها ، ثم تحديد الاستعمال الغالب ، بحيث إذا أطلق كان هو المراد أو كان مقدمًا على غيره ، و على الأقل يكون داخلًا في المعنى . وقد أكثر من الاعتماد على هذا المسلك ، العلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسيره « أضواء البيان » ، باعتبار هذا المسلك لونًا من ألوان تفسير القرآن بالقرآن . وقد نبه عليه ومثل له في مقدمة التفسير فقال : « ومن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتب المبارك : الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية ، بكونه هو الغالب في القرآن . فغلبته فيه دليل على عدم خروجه من معنى الآية . ومثاله قوله تعالى : ﴿لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ ﴾ [المجادلة:٢١] ، فقد قال بعض العلماء : إن المراد بهذه الغلبة ، الغلبة بالحجة والبيان ، والغالب في القرآن هو استعمال الغلبة في الغلبة بالسيف والسنان ، وذلك دليل واضح على دخول تلك الغلبة في الآية .

---

(1) التحرير والتنوير ١/ ٣٢.

(2) التحرير ١٨/ ٢٤٥.

لأن خير ما يبيَّن به القرآن القرآن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ﴾ [آل عمران:١٢]، وقوله: ﴿وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ﴾ [النساء:٧٤]، وقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنفال: ٦٥]، وقوله: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ﴾ [الأنفال:٦٦]، وقوله: ﴿الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ﴾ [الروم: ١-٤] إلى غير ذلك من الآيات [1].

ومن الأمثلة التطبيقية للتفسير بناء على الغالب تفسير: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، هذه العبارة الكثيرة الورود في القرآن، وخاصة في موضوع: «الإنفاق في سبيل الله»، كما أنها أطلقت على أحد مصارف الزكاة. فتحديد معناها تحديدًا صحيحًا من الأهمية بمكان، خصوصًا مع الخلاف المثار قديمًا وحديثًا في شأن مصرف «في سبيل الله» من مصارف الزكاة. ولقد كان أقوى ما اعتمد عليه القائلون بأن «سبيل الله» في القرآن هو الجهاد، استدلالهم بالاستعمال الغالب.

قال ابن حجر: «والقول الراجح عندي: هو ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد به الغزو والجهاد خاصة، لأن سبيل الله إذا أطلق في عرف الشرع، فهو في الغالب واقع عليه، حتى كأنه مقصور عليه ...» [2] وبمثل هذا الاستدلال قال كثير من العلماء والمفسرين.

والاستعمال الغالب الذي يرجع إليه في تفسير ألفاظ القرآن الكريم يمكن أن يكون في نطاق الاستعمال القرآني نفسه، كما في المثال السابق، وقد يكون هو الاستعمال الغالب في لسان العرب وكلامهم، قال شيخ المفسرين الإمام أبو جعفر الطبري: «تأويل كتاب الله تبارك وتعالى غير جائز صرفه إلا إلى الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم

(1) مقدمة أضواء البيان ١/ ١٨-١٩.

(2) فتح الباري ٣/ ٢٥٩.

القرآن ... »[1] .

ومن أوجه التقريب في التفسير النصوص وتحديد مدلولاتها ، أن يتعذر حمل الكلام على ظاهره وحقيقته ، فيحمل على أقرب المعاني إلى ذلك ، مثال ذلك ما جاء في بعض نصوص القرآن والسنة مما يؤخذ منه إمكان التكليف بما لا يطاق ، بينما تقرر نصًا وعقلًا وإجماعًا : أن لا تكليف بما لا يطاق . وحسبنا من هذا التذكيرُ بقوله تعالى : ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ [البقرة:٢٨٦] وقوله : ﴿ **لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ [الأنعام:١٥٢، والأعراف : ٤٢] . ومع هذا فقد جاء في بعض النصوص الأخرى ما يستفاد من ظاهره وقوع التكليف بما لا يطاق . منها قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ** ﴾ [البقرة:٢٨٦] ، والدعاء لا يتعلق إلا بما هو واقع أو متوقع ، وهذا الدعاء قد اكتسب المشروعية لحكايته وإقراره في القرآن الحكيم ، وهو يتضمن إمكان التكليف بما لا طاقة به للمكلفين .

ومنها ما جاء في قصة الإسراء من قول موسى عليه الصلاة والسلام لرسول الله ﷺ حين مر به وأخبره أن الله فرض على أمته خمسين صلاة ، حيث قال له : « إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم »[2] ، ثم كرر عليه هذا القول في شأن الأربعين صلاة ، والثلاثين والعشرين والعشر والخمس ، حيث قال له في آخر مرة : « إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات في اليوم « والشاهد عندي هو قول موسى ـ وهو النبي المعصوم ـ « إن أمتك لا تستطيع ... » بينما التكليف بذلك قد وقع بالفعل . فهل كان تكليفًا بما لا يستطاع؟!

ومنها ما جاء في حديث الأحرف السبعة ، حيث قال جبريل للنبي ﷺ : إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف . فقال : « **أسأل الله معافاته ومغفرته ، وإن أمتي لا تطيق ذلك** » . ثم كرر هذا القول في الثانية والثالثة ، حتى رخص له في القراءة على سبعة

---

(1) جامع البيان ٨/ ٣٣٧.

(2) هذا لفظ البخاري .

أحرف[1] . فهذا تكليف قد صدر عن الله تعالى ، وبُلِّغ إلى رسول الله ﷺ ، فوصفه بأنه لا يطاق؟!

فهذه النصوص يتعذر حملها على ظاهرها ، وعلى حقيقة ألفاظها ، لما أشرت إليه من أن التكليف بما لا يطاق غير واقع في هذه الشريعة قطعًا . وأيضًا لأن ظاهر ما جاء في الحديثين يرده الواقع ردًا قاطعًا ؛ فالصلوات الخمس ـ على الأقل ـ التي وصفها موسى بأنها لا تستطاع . قد استطيعت بالفعل ، وملايين المسلمين يؤدونها منذ قرون . وكذلك القراءة على حرف وحرفين وثلاثة ، لا شك أنها تطاق مع الجهد والتكلف والتعلم ، وإذا أخذنا بما عليه الجمهور ، فإن القراءة على حرف واحد هي التي حفظت واستمرت ، أي أن الأمة قد أطاقت ذلك بالفعل . فلم يبق إلا حمل (ما لا يطاق) في هذه النصوص على أقرب المعاني ، وهو : الصعوبة والحرج إلى درجة تشبه ما لا يطاق وتقترب منه . والقصد بهذا التعبير إظهار الضعف والعجز ، وطلب الرحمة والتخفيف . فهذا تقريب في العبارة ، يجب أن نتلقاه بتقريب في الفهم .

ومن هذا القبيل أيضًا : الأحاديث المصرحة بكفر تارك الصلاة . فقد تعذر على جمهور العلماء حملها على ظاهرها ، لما عليه أهل السنة من أنه (لا يكفر أحد بمعصية) ولأن الكفر عندهم لا بد أن يكون عن اعتقاد ، لا عن مجرد فعل الجوارح . ولذلك لم يختلفوا في تكفير من ترك الصلاة جحودًا لها واعتقادًا لعدم وجوبها ، أو لعدم فائدتها ، فلما جاءت الأحاديث تكفر مطلق تارك الصلاة ، كما في حديث جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « **بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة** »[2] ، وحديث بريدة قال :سمعت رسول الله ﷺ يقول : «**العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة ، فمن تركها فقد كفر**»[3] .

أقول : لما جاءت الأحاديث على هذا الشكل ، ذهب العلماء في تأويل الكفر فيها مذاهب : فقال بعضهم : أريد به التارك جحودً وإنكارًا ، وقال بعضهم : الكفر هنا مراد

---

(1) صحيح مسلم.

(2) رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي .

(3) رواه الخمسة .

به كفر النعمة . وقال بعضهم : المراد أنه مستحق لعقوبة الكافر المرتد ، وهي القتل ... وقيلت أقوال أخرى ، ولكنها أقوال لا تشفي الغليل ، فحمل الكفر على من ترك الصلاة جحودًا ليس بالقوى ، لأن كل أمر قطعي في الدين فجحوده كفر ، فأي خصوصية لتكفير جاحد الصلاة وحدها . كذلك التأويل بجحود النعمة ، فكل معصية هي كفر لنعمة الله . أما حمل المعنى على استحقاق عقوبة الكفر ، فالأحاديث لم تتطرق للعقوبة ولم تحم حولها ، فهذا التأويل فيه بعد وإغراب .

بقى التأويل الذي ذكره المجد ابن تيمية في (منتقى الأخبار) وهو المعنى الثاني في قوله : « وقد حملوا أحاديث التكفير على كفر النعمة ، أو على معنى فقد قارب الكفر » [(١)] ، وهذا التأويل قوي ، لأنه ـ يتبنى معنى (قريبًا) من المعنى الظاهري المعهود للفظ ، والتأويل كلما كان قريبًا من حقيقة اللفظ وظاهره كان أقوم وأسلم ، وثانيًا : لأن هذا التأويل يبرز خصوصية معصية ترك الصلاة من بين سائر المعاصي ، وهي أنها معصية خطيرة قريبة من الكفر . وثالثًا : يمكن استنباط هذا المعنى من قوله ﷺ : « **بين الرجل والكفر ترك الصلاة** » على معنى أن الصلاة تحول بين صاحبها وبين الكفر ، فإذا زالت الصلاة . أصبح تاركها « وجهًا لوجه » مع الكفر ، وأصبح عرضة للوقوع فيه ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، وشبيه بهذا المعنى ذكره النووي فقال : « ومعنى بينه وبين الشرك ترك الصلاة ، أن الذي يمنع من الكفر كونه لم يترك الصلاة ، فإذا تركها لم يبق بينه وبين الشرك حائل ، بل دخل فيه » [(٢)] والفرق بين القولين هو أن قول النووي يمكن أن يفهم منه أن ترك الصلاة يلزم منه تلقائيًا ومباشرة الدخول في الكفر ، أما القول الذي قدمت فمفاده أن ترك الصلاة يقترب بصاحبه من الكفر ويجعله عرضة له ، لأنه حام حول حماه ، وهو أعزل من حصانة الصلاة . ولذلك وصف بالكفر لشدة اقترابه منه واقعًا وحكمًا ، وأيضًا ففي التعبير تحذير من المآل ، الذي أصبح تارك الصلاة مهددًا به وقريبًا منه .

---

(1) نيل الأوطار ١/ ٢٩٦.

(2) شرح صحيح مسلم ٢/ ٧١.

وعلى كل فإطلاق الوصف وإرادة ما يقاربه معروف في العربية عمومًا وفي نصوص الشرع خصوصًا كما قال العلامة الشريف التلمساني : « وقد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه ، كقوله ﷺ : « **لا يبيع أحدكم على بيع أخيه ، ولا ينكح على نكاحه** » [(١)] ، وإنما المراد بالبيع السوم ، وبالنكاح الخطبة ، لأن السوم وسيلة للبيع ، والخطبة وسيلة للنكاح ، فقد ورد في رواية أخرى : « **لا يسم أحدكم على سوم أخيه ، ولا يخطب على خطبته** » [(٢)] .

وفي « الموطأ » قال مالك : وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى والله أعلم « **لا يبيع بعضكم على بيع بعض** » أنه إنما نهى أن يسوم الرجل على سوم أخيه ، إذا ركن البائع إلى السائم ، وجعل يشترط وزن الذهب . . ويتبرأ من العيوب ... وما أشبه ذلك ، مما يعرف به أن البائع قد أراد مبايعة السائم ، فهذا الذي نهي عنه والله أعلم [(٣)] وهذا يعني أن البيع المنهي عن منافسته في الحديث ليس هو البيع التام ، لأن هذا لا يبقى معه مجال للمنافسة ، بل المراد به درجة من التفاهم بين المتبايعين ــ قريبة ــ من انعقاد البيع النافذ ، فسميت بيعًا على وجه التقريب .



---

(1) هكذا أورد التلمساني هذا الحديث بلفظ النكاح ، بينما هو عند البخاري ومسلم ومالك والشافعي (في الرسالة) وغيرهم ، بلفظ الخطبة ، فلست أدري من أين أتى بلفظ : « **ينكح** » ، أو لعله اعتمد على حفظه فوهم.

(2) مفتاح الوصول ص ٥٥ ، والحديث كما أشرت مروي في الصحيحين والموطأ ، أبواب النكاح والبيوع.

(3) الموطأ ٢/ ٦٨٤.

المبحث الثاني

التقريب والتغليب في القياس

التقريب والتغليب ، بمعنى العمل بالظنون الراجحة بأدلتها ، مسألة واضحة مسلمة في مجال القياس ، فلا أجدني بحاجة إلى إثباتها وإقامة الدليل عليها ، خصوصًا بعدما أثبت ووضحت ـ فيما سبق ـ أن التقريب والتغليب جاريان في مجال إثبات السنن ، وجاريان في فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها ، سواء منها القرآنية أو الحديثية . فإذا كان القياس أدنى مرتبة وأقل دلالة من نصوص الكتاب والسنة ، فإنه أحرى أن يجري في مسائله وأحكامه التقريب والتغليب .

وهذا لا يعني أن القياس لا يكون إلا ظنيًا ، بل منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي ، ولكن أكثر الأقيسة ظن وتغليب .

والقياس كما هو معلوم يتوقف على تحديد علة الأصل المقيس عليه وإثبات وجودها في بالفرع المقيس ، فهما مقدمتان ينبني القياس على ثبوتهما . وبحسب القطع أو الظن في ثبوت هاتين المقدمتين أو إحداهما يكون القياس إما قطعيًا أو ظنيًا ، فإذا كانت المقدمتان قطعيتين معًا ، فالقياس قطعي ، وإذا كانتا معًا ظنيتين ، أو إحداهما ظنية ، فالقياس ظني ، ودرجة الظن تزيد وتنقص بحسب درجة الظن في المقدمتين أو في إحداهما .

وأكثر ما يتطرق إليه الاحتمال في مجال الأقيسة ، هو إثبات المقدمة الأولى ، وهي علة الأصل المقيس عليه ، ولهذا سأركز في بيان التقريب والتغليب في مجال القياس ، على التعليل ومسالكه ، ومسالك التعليل يمكن تقسيمها قسمين : مسالك نصية ، ومسالك عقلية . وعليه ، فالعلل إما منصوصة ، وإما مستنبطة . وتطرق الاحتمال ليس مقصورًا على العلل المستنبطة ، بل حتى المنصوصة قد تكون ظنية ترجيحية . وتفصيل ذلك وبيانه فيما يلي :

١ـ العلل المنصوصة :

والتنصيص على العلة قد يكون صريحًا قاطعًا ، وهذا ليس من شأني في هذا البحث ، ولكن لا بأس من ذكر أمثلة له ، حتى يتميز عما دونه . فمن ذلك قوله تعالى : ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ .

[المائدة:٣٢]

ومنه قوله ﷺ مبينًا علة نهيه السابق عن ادخار لحوم الأضاحي : « **إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت ، فكلوا وادخروا وتصدقوا** » [١] ، ومنه قوله ﷺ : « **إنما جعل الاستئذان لأجل البصر** » [٢] .

ففي هذه النصوص الثلاثة وردت علل الأحكام منصوصة بعبارة قاطعة في التعليل وهي (من أجل ، لأجل) . ومن الصيغ القاطعة في التعليل (كي ، ولكي) ومنها قوله تعالى : ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر:٧] .

أما التنصيص غير القاطع على العلة ، فيتمثل بصفة خاصة فيما يسميه الأصوليون « مسلك الإيماء » وقد يسمونه « مسلك التنبيه » ، وهو أن يتضمن النص ما يومئ إلى العلة وينبه عليها ، كما في قوله تعالى في شأن الربا : ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة:٢٧٩] . ففي الآية إيماء وتنبيه على ما في الربا من ظلم ، اقتضى تحريمه والتشديد فيه .

ومنه قوله ﷺ في الحاجِّ الذي وقصته ناقته فمات وهو محرم : « **اغسلوه بماء وسدر ، وكفنون في ثوبيه ، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه ، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا** » [٣] ، فقد أمرهم ﷺ أن يكفنوا الرجل في ثوبَي إحرامه ، وأن يُبقوا وجهه ورأسه

---

(1) الحديث بتمامه في صحيح مسلم.

(2) رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

(3) الحديث بتمامه في صحيح مسلم.

عاريين ، كما يفعل المحرم ، ثم نبه على علة ذلك بقوله : « **فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا** » .

ففي هذا إيماء واضح إلى أن بعثه يوم القيامة ملبيًا ، كأنه حاج ، هو علة الأمر بإبقائه على هيئة الحاج ، وهو إيماء قوي الدلالة ، قريب من التصريح القاطع بالعلة .والتعليل هنا مستفاد من ربط الحكم وما بعده بحرفين من الحروف التي تستعمل للتعليل ، وهما : الفاء و « إن » ، فإذا اجتمعا كان قصد التعليل قويًا جدًا ، ولكنه غير صريح ، فلم يعتبر قاطعًا . وإذا وقع الربط بأحد الحرفين فقط ، كان احتمال التعليل أقل ، ولو أنه يترجح ، كما في قوله ﷺ : « **من أحيا أرضًا ميتة فهي له** » [1] . فالظاهر أن الاستحقاق للأرض كان بسبب إحيائه لها . فالإحياء علة الاستحقاق والتملك ، ومثل هذا : التعليلُ بأنَّ وحدها ، كما في قوله : ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ ﴾ [التوبة:١٠٣] ففيه إيماء إلى أن السكن الذي يحصل للمزكين من الصلاة عليهم (أي : الدعاء لهم) هو علة الأمر بالصلاة عليهم .

وهناك صيغ تفيد التعليل بدرجة أدنى مما سبق ، بحيث تكون درجة الاحتمال في التعليل بها أشد ، مثل (حتى) ، في قوله تعالى : ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ ﴾ [الأنفال:٣٩] فالتعليل هنا ظاهر يتبادر إلى الفهم بسرعة ، ولكن عند مزيد من التأمل والتساؤل ينفتح باب الاحتمال ، ولكنه لا يرفع الرجحان وغلبة الظن .

وإنما يأتي الاحتمال من كون اللفظ أو الحرف المعلل به ، يستعمل في التعليل وفي غيره من المعاني . فيتردد الناظر بين أن يكون في هذا النص قد ورد للتعليل أو لمعنى آخر . فيترجح كونه للتعليل بقدر ما يكون استعماله غالبًا في التعليل ، كما يترجح من خلال السياق ، ومن خلال الموازنة بين المعاني المحتملة ومدى استقامتها ومناسبتها للحكم . وهكذا يقوى الرجحان أو يضعف بحسب هذه الاعتبارات [2] .

---

(1) الموطأ باب القضاء في عمارة الموات.

(2) تنظر مسالك التعليل في الكتب الأصولية عامة ، وانظر خاصة : بحث الدكتور عبد الحكيم السعدي (مباحث العلة في القياس) ص ٣٣٩إلى ٣٨٩.

وهناك نوع من التنصيص على العلة ، لا يكون من الشارع نفسه ، وإنما يكون من الراوي والحاكي . قال الآمدي في تمثيله وتوضيحه : « وأما في كلام الراوي ، فكما في قوله : سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد ، وزنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ ، ويلزم من ذلك السببية ، لأنه لا معنى لكون الوصف سببًا إلا ما ثبت عقيبه ، وليس ذلك قطعًا ، بل ظاهرًا ، لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق ، وقد ترد بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة ... غير أنها ظاهرة في التعقيب بعيدة فيما سواه »[1] .

٢ـ العلل الاجتهادية :

وأما العلل الاجتهادية ، ففيها مجال أوسع للعمل بالتقريب والتغليب ، ومسالك التعليل العقلية كلها صالحة لبيان ذلك ، ولكن قصدي ليس هو بيان هذه المسالك ودراستها ، لا النصية ولا العقلية ، وإنما الغرض بيان ما يدخل في موضوع البحث . ولذلك أقتصر على ما يثبت المقصود .

١ - بين إثبات العلل وإثبات الأخبار :

فمن ذلك : المقارنة الذكية ، التي عقدها الأصولي الحنفي أبو بكر السرخسي ، بين إثبات العلة من جهة ، وإثبات الرواية والشهادة من جهة أخرى ، مما يكشف عن حقيقة علمية كبيرة وهي أن قواعد العلم ، وقواعد الإثبات العلمي متماثلة ومتشابهة في عمقها وجوهرها ، ولو اختلفت في أشكالها وأسمائها . فقد تطرق السرخسي إلى ما تثبت به العلة وتصح ، فذكر لذلك شرطين هما :

أن يكون الوصف المعلل به (أي المعتبر علة) صالحًا للحكم .

أن يكون هذا الوصف معدَّلًا (أي موصوفا بالعدالة) ، كما يُعَدَّل الراوي والشاهد .

ثم بين أن صلاحية العلة تتمثل في ملاءمتها وتجانسها مع التعليلات المنقولة عن رسول الله ﷺ وصحابته ﷺ ، فلا تكون غريبة نائية عن منهجهم في تعليل الأحكام . قال :

---

(١) الإحكام ٣/ ٣٦٧.

« لأن الكلام في العلة الشرعية ، والمقصود إثبات حكم الشرع بها ، فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم تعرف أحكام الشرع »[1] .

وغير خاف أن تقدير هذه الصلاحية ، من خلال اعتبار الملاءمة والتوافق مع العلل المأثورة ، إنما هو ضرب من ضروب التقريب وفن من فنونه ، وبما أن هذا الضرب من التقريب لا ينبني على دليل محدد منضبط ، وإنما ينبني على خبرة عامة بعلل الشريعة ، وعلى نظر جـمْـلي فيها ، فإنه لا يعتبر كافيًا في إثبات العلل غير المنصوصة ، بل تبقى العلة في هذا المستوى كشاهد مجهول أو راو مستور الحال ، فالشاهد يحتاج إلى التزكية ، والراوي يحتاج إلى التعديل ، ولا يكفي مجرد كون الراوي مسلمًا ، أو كون الشاهد مسلمًا ، فكذلك لا يكفي مجرد الملاءمة في العلة ، لأن الملاءمة وحدها بمنزلة إسلام الراوي أو الشاهد .

ومن هنا كان لا بد من الشرط الثاني وهو تعديل العلة .

وكما يوجد في علماء الجرح والتعديل متشددون ومعتدلون ، فكذلك شأن الأصوليين في تعديلهم للعلة ، منهم المعتدل ، ومنهم المتشدد ، ومنهم المتساهل ، فقد قسم السرخسي العلماء ـ حسب موقفهم من عدالة العلة ـ إلى ثلاث فرق ، هم : الأحناف ، وفريقان من أصحاب الشافعي .

أما الحنفية فقالوا : « عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة في الحكم المعلل فهي علة عادلة »[2] وقد بين هذا التأثير المشروط عندهم في العلة فقال : « وهذا الأثر الذي ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل ، فإنه عبارة عن أثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق للعلل المنقولة عن رسول الله ﷺ ، وعن الصحابة ، والسلف من الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين »[3] ومن أمثلة هذا عنده ، قوله ﷺ في تعليل الحكم بطهارة سؤر الهرة : « **إنها من الطوافين عليكم والطوافات** »[4] . فالعلة هنا هي رفع

---

(1) أصول السرخسي ٢/ ١٧٧ .

(2) أصول السرخسي ٢/ ١٧٧ .

(3) نفسه ١٨٦-١٨٧ .

(4) رواه أبو داود والترمذي ، والنسائي وابن ماجه وأحمد وغيرهم ، من حديث كبشة بنت كعب.

الحرج الناشئ عن اعتبار سؤر الهرة نجسًا ، وهي تظل تتجول داخل البيت وتلامس وتتناول من كل ما تجد . قال : « لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ، لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلًا بالنص ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ ﴾ [البقرة:١٧٣] والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالًا له بعلة مؤثرة »[(١)] .

أما أصحاب الشافعي ، فالذين تساهلوا منهم ، قالوا : « عدالة الوصف بكونه مخيلًا ، أي موقعًا في القلب خيال الصحة للعلة »[(٢)] وهم يرون أن « التأثير الذي اشترطه الحنفية » مما لا يُحَسُّ بطريق الحس ، ولكنه يُعقل ، فيكون الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخايل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به[(٣)] .

فصحيح العلة عن طريق إحالتها للعقل والفكر ، عند هذا الفريق من أصحاب الشافعي ، إنما يقتصر على حصول غلبة الظن ، بأي طريق ، وبأي دليل ، وبأي أمارة حصلت . وهذا المسلك في التعليل نسبه صدر الشريعة (الحنفي) إلى الإمام الشافعي نفسه ، كما نسب اشتراط التأثير إلى أبي حنيفة[(٤)] وسأعود قريبًا للحديث عن مسلك الإخالة ، أو المناسبة .

وأما ، الذين تشددوا في تعديل العلة ، من أصحاب الشافعي فقد اعتبروا الإخالة أمرًا باطنيًا يتعذر إثباته للغير ، ولهذا لا يكون حجة . كما أن صفة الصلاحية التي تثبت للعلة من خلال ملاءمتها ليست حجة كافية . ومن هنا قالوا بإثبات عدالة العلة عن طريق عرضها على الأصول ، أي على نصوص الوحي . قالوا : « لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها ، فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه[(٥)] بالعرض على الأصول .

---

(1) أصول السرخسي ٢/ ١٨٧ .

(2) نفسه ١٧٧ .

(3) نفسه ١٨٣ .

(4) التوضيح في حل غوامض التنقيح ٢/ ٦٧.

(5) يقصد الوصف المعتبر علة.

وامتناعُ الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله ﷺ في حياته ، وسكوته عن الرد . وذلك دليل عدالته ، باعتبار أن السكوت بعد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل ، فعرفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة ، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين » [١] .

والعرض على الأصول قد يسفر عن تعديل العلة ، وقد يسفر عن « تجريحها » وردها ، تمامًا كما يحصل في الشاهد والراوي . وتجريح العلة وردها يكونان بمناقضتها للأصول ، وتعارضها معها . ولكن بما أن الأصول كثيرة ، فإن الحد الأدنى منها قد يجزئ في التعديل ، وأدناه أصلان ، كما يزكَّى الشاهد باثنين ، ويبقى بعد ذلك العرض على أصول كثيرة ، درجة أعلى من التثبت والتعديل ، فهو بمنزلة كثرة الرواة التي قد تصل إلى درجة التواتر [٢] .

والسرخسي لم يعط مثالًا على هذا المسلك ، ولكن بما أن القول به هو مذهب فريق من الشافعية ، فإني أذكر مثالين مثل بهما الأصولي الشافعي أبو إسحاق الشيرازي ، وهو معاصر للسرخسي[٣] .

المثال الأول : هو زكاة إناث الخيل التي تدر نسلًا ، حيث قال أبو حنيفة بزكاتها ، وقال جمهور الفقهاء من الحنفية وغيرهم : لا زكاة فيها ، عملًا بعدم التفريق بين الذكور والإناث . وهو ما تشهد له أصول أخرى ، كعدم الزكاة في الحمير والبغال ذكورها وإناثها ، وكإيجابها في الأنعام ذكورها وإناثها ، فالأصول تشهد لعدم التفريق ــ في الزكاة ــ بين الذكور والإناث . وإذ لم تجب في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها .

والمثال الثاني : هو مسألة القهقهة في الصلاة ، قال الحنفية : تُبطل الوضوء ، اعتمادًا على أحاديث ضعيفة ومرسلة ، وقال الجمهور : القهقهة لا تبطل الوضوء في الصلاة لأنها لا تبطله خارج الصلاة . ولو أبطلته في الصلاة ، لأبطلته في غير الصلاة ، ولأن القهقهة

---

(1) أصول السرخسي ٢/ ١٨٦ .

(2) انظر : المرجع السابق ١٧٧و ١٨٦ .

(3) توفي الشيرازي سنة ٤٧٦ ، وتوفي السرخسي سنة ٤٩٠ ، وقيل ٤٨٣ .

تختلف عن نواقض الوضوء . فهذه أصول تشهد لعدم نقض الوضوء بالقهقهة [1] .

وقد نقل الشيرازي قولًا جيدًا لشيخه القاضي أبي الطيب الطبري ، يؤصل فيه ــ نقلًا وعقلًا ـ مسلك إثبات العلل بشهادة الأصول ، ومسلك تشبيه العلة بالخبر في الإثبات والنفي ، وفي التعديل والتجريح ، وهو المسلك الذي وضحه وسار عليه السرخسي كما سبق ... قال أبو الطيب الطبري : « إذا وجدنا الأصول متفقة على ذلك طردًا وعكسًا ، دلنا ذلك من جهة غلبة الظن ، أن هذا الأصل أيضًا (أي محل النزاع) في معناه ، لأن الظن يتبع الأكثر ، ولهذا لو رأينا غيما مسفًا ، ومعه رعد وبرق ، غلب على ظننا أنه ممطر ، لأنا لا نرى الغيم على هذه الصفة إلا ومعه مطر ، فنستدل بحكم غلبة الظن أنه إذا وجد على هذه الصفة أمطر ، وإن جاز ألا يمطر . وكالرجل إذا جربناه مرة بعد أخرى بالصدق والأمانة ، فإنا نثق بصدقه وأمانته ، اعتمادًا على ما تقرر لنا من عادته في الصدق والأمانة ، وإن جاز أن يكون قد ترك تلك العادةً » [2] .

فهذا النص النفيس ، يلخص ما أردت بيانه في هذه النقطة ، ففيه :

١ـ إثبات التعليل والاستدلال عليه بشهادة الأصول .

٢ـ وأن هذا يتبع الظن وغلبة الظن .

٣ـ وأن الظن يتبع الأكثر الأغلب من الأحوال .

٤ـ وأن الظن الغالب لا ينفي بقاء الاحتمال ، ولو عن بعد .

٥ـ وأن إثبات العلل وتصحيحها ، شبيه في جوهره بإثبات الأخبار وتصحيحها .

٢- مسلك المناسبة والإخالة :

رأينا قبل قليل أن من الأصوليين ـ الشافعية خاصة ـ من يكتفون في التعليل بحصول الإخالة ، أي أن يكون الوصف المعتبر علة قد أخال للمجتهد صلاحيته لتعليل الحكم . والإخالة عندهم تتحقق بغلبة الظن ، بأي دليل أو موجب تحقق هذا الظن . يقول

---

(1) أصل المثالين في (شرح اللمع للشيرازي ٢/ ٨٦١) وبعض التفصيلات والتوضيحات مني .

(2) شرح اللمع ٢/ ٣٦٢.

الآمدي : « وأما الناظر المجتهد ، فإنه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك ، فلا يكابر نفسه ، وكان مؤاخذًا بما أوجبه ظنه »[1] .

ولعل أوسع طريق لحصول ظن العلية لدى المجتهد هو « المناسبة » ، أي وجود تناسب بين الحكم المراد تعليله ، وبين الوصف المفترض علةً له . والمناسبة تقوم على أساس أن الأحكام الشرعية وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فإذا وجدنا للحكم الذي نبحث عن علته مصلحة يحققها ، أو مفسدة يدفعها ، تبادر إلى أذهاننا أن تلك المصلحة التي يجلبها ، أو تلك المفسدة التي يدفعها ، هي علته ولأجلها شرع . قال الآمدي بعد أن أورد تعريف أبي زيد الدبوسي الشهير للمناسب ، بأنه « عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول » ، قال : « والحق في ذلك أن يقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط ، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحكم ، وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة »[2] .

وواضح أن التعليل بالمناسبة اجتهادي ظني ، ذلك أن إدراك المناسبة ، أو التناسب ، بين الحكم وبين المصلحة أو المفسدة ، يرجع في النهاية إلى قول المجتهد ، وهذا يعتمد على نظره وما يسفر عنه من ظن وإخالة ، والظن والإخالة يتفاوتان كما لا يخفى ، يتفاوتان تبعًا لاعتبارات عديدة . منها درجة القوة والوضوح في المصلحة أو المفسدة المرتبطة بالحكم . ومنها نسبة التحقق والاطراد في هذه المصلحة أو المفسدة . ومنها كون المصلحة ـ أو المفسدة ـ المترتبة على الحكم متفردة في ذلك ، أو تزاحمها مصالح أو مفاسد أخرى ، تنازعها صفة العلية . ومنها وجود أصول تؤيدها ، أو نواقض وخوارم تنهض في وجهها .

وهكذا قد يبلغ التعليل بالمناسبة والإخالة درجة القطع ، وقد يقترب منها ، وقد ينزل حتى لا يتجاوز درجة التعادل إلا قليلًا . فتعليل النهي في قوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾

(1) الإحكام ٣/ ٣٨٤.

(2) الإحكام ٣/ ٣٨٨-٣٨٩.

[الإسراء:٢٣] ، لا يحتاج إلى أي تدبر أو تفكر ، ولا يرد عليه أدنى شك أو تردد ، وتؤيده الأصول الكثيرة القاطعة أيضًا ... ومثل هذا أحكام كثيرة ، لا تخفى عللها المناسبة لها حتى على عوام الناس ، مثل الحجر على السفيه ، والنهي عن النجش ، وعن بيع المعدوم ، وعن سفر المرأة بعيدًا بغير محرم ، وعن قضاء القاضي وهو غضبان .

ثم نجد أحكامًا أخرى عللها المناسبة ظاهرة ، ولكنها ليست قاطعة ، فالقول بها تقريب ، وذلك مثل تعليل عِدد النساء يقصد استبراء الأرحام ، وتعليل منع الصلاة على الحائض بانعدام الطهارة ، وتعليل منع الطلاق أثناء الحيض ، يتجنب الآثار السلبية للحيض على الزوجين ، حيث يطرأ شيء من الفتور والتنافر بينهما ، مما يجعل الطلاق غير سليم وغير حكيم .

وتنزل قوة التعليل في بعض الأحكام ، فتتجاذبها الاحتمالات والاختلافات ، فلا يبقى إلا الترجيح والتغليب ، كما في تعليل قوله ﷺ : « **الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مِثلًا بمثل ، سواء بسواء ، يدًا بيد . فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يدًا بيد** » [(١)] .

فلماذا مُنع التفاضل والتأخير في بيع هذه المواد بجنسها ، وفُرض فيه المثلية والتسليم المتزامن؟ ما هي علة هذا الحكم؟

العلة عند الحنفية هي الكيل والوزن .

وهي الطعم والثمنية عند الشافعية .

وهي الاقتيات والادخار عند المالكية .

ولا أحد يستطيع أن يدعي أن علته قاطعة وعلة الآخرين باطلة . فكلٌّ نظر وقدر ، وغلَّب ما أداه إليه اجتهاده . وتترتب على ذلك أحكام قياسية تغليبية : « فهذا الضرب من القياس يدل على الحكم على وجه يحتمل » [(٢)] .

---

(1) الحديث رواه مسلم.

(2) شرح اللمع للشيرازي ٢/ ٨٠٥.

وفي التعليل بالمناسبة وجه آخر من وجوه التغليب ، وهو المتعلق بمدى إفضاء الحكم إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة المعلل بها ، وهي مسألة تناولها الآمدي فقال : « المقصود إما أن يكون حاصلا من شرع الحكم يقينًا ، أو ظنًا ، أو أن الحصول وعدمه متساويان ، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول »[1] .

ومراده من هذا أن التعليل بالمقصود الذي يتحقق من الحكم ، إنما يصح إذا كان هذا التحقق قطعيًا تامًا ، أو راجحًا غالبًا . ولهذا قال : « والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة »[2] أما في الحالة الثالثة ، وهي التكافؤ بين نسبة تحقق المقصود ونسبة عدم تحققه ، وفي الحالة الرابعة ، وهي أن تكون نسبة إفضاء الحكم إلى مقصوده مرجوحة أي أقل من نسبة تخلف الإفضاء ، فلا يصح فيهما التعليل بهذا المقصود ، إلا أن يكون التساوي والمرجوحية منحصرين في صور خاصة استثنائية لا في غالب الجنس . وأُعطِي مثالًا لعله أصح وأوضح من الأمثلة التي أوردها الآمدي ، وهو مثال (الملك المرفَّه) الذي يكثر التمثيل به عند الأصوليين في مسائل شتى . والأمر يتعلق بتعليل رخص السفر (كالفطر وقصر الصلاة ...) ، حيث تعلل بلا خلاف تقريبًا برفع المشقة عن المسافر . ولكن يعترض على هذا التعليل بمثال (الملك المرفه) الذي يسافر ، وهو على أتم راحة وتمتع وتنعم . وقد يكون في سفره أكثر راحة ورفاها منه في إقامته ، وكثير من المسافرين اليوم أصبحوا (ملوكا مرفهين) . فهذه الحالة لا تتحقق فيها علة الحكم . ولا يفضي الحكم فيها إلى مقصوده ، وهو رفع مشقة السفر .

والجواب على هذا الاعتراض : أن هذا محصور في صورة استثنائية ، أما جنس السفر فالغالب فيه حصول المشقة ، والغالب فيه حصول التخفيف بفضل الترخيص ، ولو فرضنا جنس الفعل المحكوم فيه ، يغلب عليه ، عدم تحقق المقصود أو يتخلف فيه كلية ، المقصودُ المعتبر علة ، لبطلت هذه العلة ، ولبطل القول بها والقياس عليها .

---

(1) الإحكام ٣/ ٣٩١.

(2) نفسه ص ٣٩٢.

٣- قياس الشَّبَه :

اختلف الأصوليون في قياس الشبه اختلافًا واسعًا ، اختلفوا في المراد به ، واختلفوا في مدى حجيته ، وواضح أن اختلافهم في حجيته إنما هو فرع اختلافهم في معناه . وقد ذكر الآمدي أن لقياس الشبه تفسيرات مختلفة :

أولها : إلحاق الفرع المتردد بين أصلين يشبههما ، بالأكثر شبهًا به .

ثانيها : أن يقضي الشرع بوجوب المماثلة في أمر من الأمور ، فنحكم ـ عند تعذر المماثلة التامة بالأمثل والأشبه .

ثالثها : الحكم الذي يكون له مناطان ، ولا يستقل به أحدهما ، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر ، فنعلله بالغالب منها ونحكم بمقتضاه .

رابعها : الجمع بين الأصل والفرع بوصف غير مناسب ، ولكنه يستلزم ما يناسب الحكم .

خامسها : أن يلوح وصفٌ يمكن أن يكون علة للحكم ، ولكن مناسبته غير ظاهرة ، وأيضًا لا يوجد دليل على بطلانها ، فنعتمد هذا الوصف علة ، إذا وجدنا الشارع يلتفت إلى مثله في بعض الأحيان ، فيكون هذا مرجحًا للإثبات على النفي ، مراعين في ذلك كون الأصل والغالب في الأحكام التعليل[1] ، فيكون تعليله إلحاقًا له بغالب الأحكام .

وبصفة عامة فإن قياس الشبه أكثر من ينكره الحنفية ، ويقول به جمهور المالكية ، وأما الشافعية فمنقسمون في شأنه بين مصحح ومبطل . غير أن الخلاف في الحقيقة إنما يرجع إلى مراد كل واحد بقياس الشبه .

يقول ابن بَرهان : « قياس الشبه حجة ، وقال أصحاب أبي حنيفة : ليس بحجة : واعلم أنهم لا يخالفوننا في المعنى ، فإنهم معترفون به . إلا أنهم يقولون : هو قياس الحكم على الحكم .والاستدلال بالحكم على الحكم هو الشبه ، إلا أنهم سموه باسم آخر ونحن لا ننازعهم في اللفظ »[2] .

---

(1) انظر: الإحكام ٣/ ٤٢٤-٤٢٧.

(2) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٤-٢٩٦.

وهذا الباجي المالكي ـ وهو من أكبر المدافعين عن صحة قياس الشبه ـ يذكر أن أكثر شيوخهم على أن قياس الشبه صحيح ، ثم يقول : « قياس العلة وقياس الشبه معناهما واحد ، وإنما الفرق بينهما أن الحكم معلق على أحدهما على سبيل العلة ، وفي الآخر على سبيل العلامة ... » [1] .

وحتى لا أقع في الالتباس ولا في التلبيس ، فإني سأتحدث عن قياس الشبه ، قاصدًا به المعنى الأول والثاني من المعاني الخمسة التي ذكرها الآمدي . وهما عند التدقيق يرجعان إلى معنى واحد ، وهو اعتبار الشبه بين الأحكام إذا ظهر أن لذلك الشبه أثرًا في الحكم . وهذا أصل معمول به عند عامة الفقهاء منذ أن عمل به الصحابة ، ثم أصّله وتوسع في العمل به إمام الأصوليين محمد بن إدريس الشافعي ، سواء في (الرسالة) أو في (كتاب إبطال الاستحسان)[2] ، أو في تطبيقاته الفقهية المختلفة .

ومنطلق التأصيل والتطبيق لقياس الشبه ، بالمعنى الذي قدمت ، هو قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة:٩٥] فقد حكم الله تعالى على من قتل صيدًا وهو محرم بحج أو عمرة ، أن يتصدق بهدي من الأنعام ، يماثل ما قتل من الصيد . ولكن المماثلة التامة بين حيوانات الصيد وحيوانات الأنعام متعذرة ، وحتى مجرد التقارب البدني قلما يتوفر ، خصوصًا أن الصيد تدخل فيه الطيور ، وليس لها مثيل من الأنعام . فاجتهد الصحابة ﵃ ، وشبهوا وقاسوا ، وغلّبوا وقربوا . قال الإمام الشافعي : « فحَكَمَ مَن حكم من أصحاب رسول الله ﷺ على ذلك ، فقضى في الضبع بكبش ، وفي الغزال بعنز ، وفي الأرنب بعناق[3] وفي اليربوع [4] بجفرة [5] ... والعلم يحيط أن اليربوع ليس مثل الجفرة في البدن ، ولكنها

---

(1) إحكام الفصول في أحكام الأصول ٦٢٩-٦٣٠ .

(2) انظر : الرسالة ٤٩٠-٤٩٢ ، وكتاب إبطال الاستحسان ، ضمن كتاب الأم ٧/ ٣٠٠-٣٠٣.

(3) العناق: هي الأنثى من أولاد المعز ما تتم السنة.

(4) اليربوع: دويبة صغيرة فوق الجرذ ، طويل الرجلين قصير اليدين جدًا.

(5) الجفرة : ما لم يبلغ أربعة أشهر من أولاد المعز.

كانت أقرب الأشياء منه شبهًا ، فجعلت مثله . وهذا من القياس يتقارب تقارب العنز والظبي ، ويبعد قليلًا بُعد الجفرة من اليربوع .

ولما كان المِـثل في الأبدان ، في الدواب من الصيد دون الطائر ، لم يجز فيه إلا ما قال عمر ـ والله أعلم ـ من أن ينظر إلى المقتول من الصيد ، فيجزى بأقرب الأشياء به شبهًا منه في البدن ، فإن فات منها شيئًا(١) ، رفع إلى أقرب الأشياء به شبهًا ... »(٢) .

وقال ابن برهان : « وأما عمدة من أجاز قياس الشبه ، فإنهم قالوا : أجمع الصحابة على العمل بقياس الشبه في جزاء الصيد ، وشبهوا النعامة بالبدنة ، وكذلك شبهوا الحمامة بالشاة(٣) ، وحكموا به في كثير من المسائل ، ولأن المقصود من قياس المعنى هو التغليب على الظن ، فإذا حكموا بقياس المعنى فكذلك قياس الشبه ، فإن غلبة الظن حاصلة »(٤) .

ولعل أكثر الصور التي يعمل فيها بقياس الشبه ، هي صورة تردد المسألة أو النازلة بين أصلين ، تشبه هذا من وجه ، وتشبه هذا من وجه . فيتردد المجتهد في إلحاقها بأحد الأصلين ، ويلحقها بأكثرهما أشباهًا . قال الإمام الشافعي ~ : « تنظر النازلة ، فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى ، والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين دون الذي أشبهته في واحدة ، وهكذا »(٥) .

ومن أمثلته : الوارث إذا صرح بوارث آخر لم يكن معروفًا ، هل يعتبر تصريحه هذا من قبيل الإقرار ، بحيث يؤخذ به ، كما يؤخذ أي صاحب إقرار بإقراره . أم هو من قبيل الشهادة فلا يؤخذ إلا وفق ما تؤخذ به الشهادات؟ جاء في مسودة آل تيمية « قال القاضي : المتردد بين أصلين يجب إلحاقه بأحد الأصلين ، وهو أشبههما به وأقربهما إليه ، وإلحاق

---

(1) أي إذا فات المقتول من الصيد ، نظيره من الأنعام ، بمعنى : تجاوزه وكان أكبر منه.

(2) الرسالة ٤٩٠-٤٩٢.

(3) هذا التغليظ خاص بحمام مكة ، نظرًا لحرمتها ، أما غيره فتنطبق عليه القاعدة التي بينها الإمام الشافعي.

(4) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٧.

(5) إبطال الاستحسان الأم ٧/ ٢٠٣.

الوارث بالإقرار أشبه ، لأنه لا يشترط فيه العدالة ، ولا يشترط له لفظ الشهادة ، ولا مجلس الحكم ... »[١] وواضح أن إلحاق تصريح الوارث واعترافه بوارث آخر ، إنما اعتبر من قبيل الإقرارات لكون وجوه شبهه بها كثيرة ، خلافًا لشبهه بالشهادات ، التي لا يشبهها إلا في كونه ملزمًا للغير[٢] .

وقياس الشبه هذا ، يسميه بعض الأصوليين والفقهاء (قياس غلبة الأشباه) ، تمييزًا له عن الصور الأخرى لقياس الشبه ، ومنهم من لا يفرق ، لأن مراعاة الشبه في الأقيسة هو الجوهر الذي يجمع كل الصور ، فيكون الشبه ، أو غلبة الشبه ، هو العمدة في القياس والاجتهاد ، ولهذا عده الإمام الغزالي أحدَ أصول أربعة ترجع إليها الأحكام الشرعية ، فقال : « الحكم تارة يؤخذ من النص ، وتارة من المصلحة ، وتارة من الشبه ، وتارة من الاستصحاب ... »[٣] .

والشبه كغيره من أوجه القياس والتعليل الظني ، يزداد قوة بشهادة الأصول المؤيدة له ، ويضعف بشهادة الأصول المعارضة له . مثال ذلك ما قاله المالكية والشافعية من إيجاب النية في الوضوء ، تشبيهًا للوضوء بسائر العبادات ، وفي مقدمتها التيمم الذي هو أقرب شيء إليه ، وهو متفق على وجوب النية فيه . قال الشريف التلمساني « المالكية والشافعية غلبوا شَبَهَهُ (أي الوضوء) بالتيمم . فأوجبوا له النية . والحنفية غلبوا شبهه بإزالة النجاسة ، فلم يوجبوها »[٤] غير أن تغليب المالكية والشافعية تشهد له وتقويه أصول كثيرة ، وهي في آن واحد تضعف تغليب الحنفية وتجعله مرجوحًا . وهذه الأصول هي العبادات كلها من صلاة وزكاة وحج وصوم ، يقول أبو الوليد الباجي بلسان المالكية ، ردًا على الحنفية : « علتنا أولى ، لأنها تشهد لها أصول كثيرة . وعلتكم لا يشهد لها إلا أصل واحد . وما شهد له أصول كثيرة أولى ، لأن ذلك يقوي غلبة الظن . وغلبة

---

(1) المسودة ٣٧٥.

(2) انظر في هذه المسألة وأمثلتها : تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ، ص ٨١ وما بعدها .

(3) المستصفى ٢/ ٣٧٩.

(4) مفتاح الوصول ١٣٣.

الظن إنما تحصل بشهادة الأصول . فلما كثرت شهادة الأصول قويت غلبة الظن ، فكان ما قلناه أولى » [1] .

وفي مثل هذا قال القاضي أبو الوليد بن رشد : « قياس الشبه المأخوذ من الموضع المفارق للأصول يضعف » [2] .

فهذه جوانب ونماذج من التقريب والتغليب في مجال القياس ، ولا أرى ضرورة للتقصي ولا لتكثير الأمثلة ، ولا لبيان التقريب والتغليب في بقية مسالك التعليل التي لم أذكرها . لأن مبدئي هو : (يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق) . ثم إن هذا البحث يتتبع خيوط نظرية معينة ، ويريد تركيز نظر القارئ عليها ، لا إغراقه في الخلافات والتفصيلات والأمثلة ، مما قد يشوش عليه وعلى تتبعه لخيوط النظرية المقصودة .



(1) إحكام الفصول ٧٥٩ ، ٧٦٠.

(2) بداية المجتهد ٢/ ٢٩٠.

المبحث الثالث

في الترجيحات

يقترن الترجيح عند الأصوليين بالتعادل ، وهكذا نجدهم كثيرًا ما يبحثون الموضوع تحت عنوان (التعادل والترجيح) . ورغم أن التعادل والترجيح بينهما تضاد ، بحيث إذا وجد التعادل انتفى الرجحان ، وإذا وجد الرجحان أو الترجيح انتفى التعادل ، فإن بينهما تلازمًا أيضًا ، ولو أنه تلازم ظاهري عابر ، وسر ذلك هو أن الترجيح إنما يُلجأ إليه عند ظهور نوع من التعادل والتكافؤ بين الدليلين المتعارضين . أما عندما يكون أحد الدليلين المتعارضين متفوقًا على الآخر بشكل يدركه كل واحد وببادئ النظر ، فلا حاجة عندئذ للترجيح والمرجحات ، فمن هنا جاء التلازم بين التعادل والترجيح ، فظهور التعادل بين الدليلين المتعارضين يستدعي الترجيح بينهما ، والترجيح يستلزم ظهور تعادل أو ما يشبه التعادل ، أما التضاد بين التعادل والترجيح فآت من كون الترجيح هو رفع التعادل ، فلا يجتمعان أبدًا .

وتعريفات الأصوليين وتوضيحاتهم للترجيح لا تخرج في جوهرها عن كون الترجيح هو إظهار مزية لأحد الدليلين المتعارضين « المتعادلين » ، تقتضي تقديمه على معارضه . وبهذه المزية يرتفع التعادل بينهما ، فيصير صاحب المزية راجحًا مُعْمَلًا ، ويصير الآخر مرجوحًا مهملًا . وإنما قلت : « مزية لأحد الدليلين « ولم أقل » في أحد الدليلين » ، حتى لا يفهم أن المزية لا بد أن تكون في نفس الدليل ، ومن داخله ، بل قد تكون كذلك ، وقد تكون أمرًا خارجيًا . والمزايا التي يمكن أن ترجح دليلًا على آخر ، سواء كانت ذاتية أو خارجية ، هي ما يسمى بالمرجحات .

ولست أريد في هذا المبحث القصير تناول قضايا الترجيح وعرض المرجحات وأمثلتها ... فهذه الأمور ـ من جهة ـ قد بحثت وفصلت بشكل مطول ومفصل قديمًا

وحديثًا . فقديمًا تناولها الأصوليون ـ وخصوصًا المتأخرين منهم ـ في أبواب وفصول أصبحت قارة في كل مؤلفاتهم تقريبًا . كما تناولها الدارسون المعاصرون في مؤلفات وأبحاث مستقلة [1] .

ومن جهة أخرى ، فأنا إنما اقتصر من كل باب ، ومن كل قضية ، على بيت القصيد فيها ، وأعني به : العمل بالتقريب والتغليب . وباب التراجيح هو أكثر ما يتجلى فيه التقريب والتغليب ، بل لست مبالغًا إذا قلت : إن هذا الباب ، بشقيه الأصولي ، والتطبيقي ، كله تقريب وتغليب .

والترجيح هو إحداث الرجحان ، أو إظهار الرجحان . وهو مأخوذ من رجحان كفة الميزان ، إذا كان ما فيها أثقل مما في الكفة الأخرى . وهذه الاستعارة في التسمية غاية في التوفيق .

ذلك أن العلم ميزان ، والقضايا والمقولات العلمية موزونات . فما ثقل وزنه في ميزان العلم كان مقبولًا راجحًا . وما خف وزنه كان مردودًا مرجوحًا ، سواء كان رواية ونقلًا ، أو تفسيرًا وتأويلًا ، أو قياسًا واجتهادًا .

وأساس الوزن في الترجيح العلمي هو تغالب الظنون والاحتمالات ، أو تغالب الظنين المتعارضين ، فأيهما كان أغلب ، كان هو الراجح ، وكان العمل عليه . وذلك تابع

---

(1) أذكر منها :

أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها ، للدكتور بدران أبو العينين بدران.

التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية ، للدكتور عبد اللطيف البرزنجي.

التعارض بين الأدلة عند الأصوليين ، للأستاذ محمد عبد الحميد جعفر.

تعارض الأدلة الشرعية ، للعلامة محمد باقر الصدر.

التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي ، للدكتور محمد الحفناوي.

تعارض النصوص الشرعية ، للدكتور عيسى زهران.

دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين ، للأستاذ السيد صالح.

ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين ، للأستاذ بنيونس الولي (يوجد البحث مرقونًا بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط) .

لمدى قوة الأدلة والمرجحات . يقول ابن النجار الحنبلي : « وضابط الترجيح : أنه متى اقترن بأحد دليلين متعارضين ، أمر نقلي أو اصطلاحي ، عام أو خاص ، أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية ، وأفاد زيادة ظن ، رجح به .... » [(١)] .

وقد سرد العلامة الشنقيطي ـ في منظومته ـ مرجحات كثيرة ، ثم نبه على جوهرها وضابطها العام ، فقال :

وقد خلت مرجحات فاعتبر ... وأعلم بأن كلها لا ينحصر

قطب رحاها قوة المظِنَّهْ ... فهي لدى تعارضٍ مَئِنّه

وقال في الشرح : « يعني أن قطب رحى المرجحات ، الذي تدور عليه غالبًا ، هو قوة المظنة ، بكسر الظاء المشالة- أي : الظن في ترجيح أمر على مقابِلِه ... فهو- أي قوة الظن ـ عند تعارض الأمرين مئنة ، أي علامة على الترجيح ... » [(٢)] .

وقال العلامة الشيخ بخيت المطيعي : « والأصل العام الذي اتفق عليه الجميع في باب الترجيح بجميع أنواعه : تقديم غلبة الظن ، فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب » [(٣)] فمدار العمل على ما غلب ، والمجتهد مطالب بأن يلتمس الأقوى والأغلب من الأدلة والأمارات . وكما قال أبو الحسين البصري : « يلزم المجتهد أن يجتهد لظنٍّ أقوى الأمارات ، ثم إذا ظن قوة إحدى الأمارات ، لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه » [(٤)] وذلك « للقطع بإيثار الأرجح » كما يقول المرتضى [(٥)] ، وقد حكى أبو الحسين الإجماع على هذا الأصل فقال : « وأجمعوا على أنه لا يجوز ، إذا غلب على ظنه أن الأمارة أقوى من غيرها ، ألا يعمل عليها ، وان يعمل على الأمارات الأضعف في ظنه » [(٦)] .

---

(1) انظر: شرح الكوكب المنير: ٤/ ٧٥١.

(2) نشر البنود على مراقي السعود: ٢/ ٣١٤.

(3) سلم الوصول لشرح نهاية السول (على هامش نهاية السول ٤/ ٥٢٢-٥٢٣ .

(4) المعتمد ٢/ ٩٥٢- بتحقيق حميد الله .

(5) مقدمة كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ٢٠١ .

(6) المعتمد ٢/ ٩٥٣-٩٥٤.

فهذا هو جوهر الترجيح والعمل بالترجيح ، وقد عمل به العلماء خلفًا عن سلف ، فغلبوا بين الأخبار ، وغلبوا بين المعاني المحتملة للنصوص من القرآن والسنة ، وغلبوا بين العلل والأقيسة ، وحيثما ظهرت الغلبة والرجحان ، كان ذلك مسلكهم واختيارهم . وقد نص كثير من العلماء على انعقاد الإجماع ـ وخصوصًا إجماع الصحابة والسلف المتقدمين ـ على الترجيح بين المتعارضين والعمل بالراجح منهما . قال الإمام الغزالي : « فإن قال قائل : لم رجحتم أحد الظنين ، وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب إتباعه؟ وهلا قضيتم بالتخيير أو بالتوقف . قلنا : كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتا ، لكن الإجماع قد دل على خلافه ، على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار على بعض ، لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم ... » [(١)] .

وممن نصوا على إجماع الصحابة والسلف في هذه المسألة :

الباجي [(٢)] والجويني [(٣)] ، والآمدي [(٤)] ، والبيضاوي [(٥)] ، وعبد العزيز البخاري [(٦)] ، والشنقيطي [(٧)] .

واحتاط ابن النجار فقال : « أعلم أن العمل بالراجح فيما له مرجح : هو قول جماهير العلماء » [(٨)] .

والحقيقة أننا لو ذهبنا نلتمس ما قد ينقض دعوى الإجماع في هذه المسألة ، ويجعلها مسألة خلافية ، لما وجدنا شيئًا يقوم على ساق ، ولهذا أرى أن من يذكرون أن المسألة فيها

---

(1) المستصفى ٢/ ٣٩٤.

(2) انظر : أحكام الفصول ٧٣٣.

(3) انظر : البرهان ٢/ ١١٤٢ .

(4) انظر : الإحكام ٤/ ٣٢١.

(5) انظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول ٤/ ٤٤٦.

(6) كشف الأسرار ٤/ ٧٦.

(7) نشر البنود ٢/ ٢٧٩ .

(8) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٩.

خلاف بين العلماء ، يبالغون في الأمر . من ذلك قول عبد العزيز البخاري : « أعلم أن العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ، ووجوب العمل بالراجح ، فقال بعضهم : الواجب عند التعارض التوقف أو التخيير دون الترجيح ... وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح ، متمسكين في ذلك بإجماع الصحابة والسلف ... » [١] .

وأكثر منه مبالغة الشيخ محمد بخيت المطيعي ، حيث عقب على البيضاوي والإسنوي في استدلالهما على صحة الترجيح بإجماع الصحابة ، عقب عليهما ، وكأنه يرمي إلى نقض دعوى الإجماع فقال : « اختلف العلماء في العمل بالراجح ، فقال فريق ، يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح ، فالعمل به (أي بالمرجوح) ممتنع ، سواء كان الرجحان قطعيًا أو ظنيًا . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني ، لا يجوز العمل بما رجح ظنًا . إذ لا ترجيح بظن عنده ، فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح ، وقال أبو عبد الله البصري : إن رجح أحدهما بالظن ، فالتخيير بينهما في العمل ، وإنما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطعًا) [٢] .

أقول : بالغ الشيخ المطيعي باعتباره المسألة خلافية « اختلف العلماء » ، وبالغ حين اعتبر القائلين بالترجيح مجرد فريق ، بينما يحكي الأصوليون الإجماع في المسألة ، ومن تحفظ منهم نسب القول به إلى جماهير العلماء ، كما تقدم ، وبالغ حين نسب جازمًا إنكار العمل بالترجيح إلى الباقلاني والبصري ، وفي هذه النسبة ما فيها مما سأوضحه بعد قليل .

وحتى لو صح القول المذكور عن البصري والباقلاني ، فإن قول اثنين من العلماء ، وفي وقت متأخر عن انعقاد الإجماع[٣] ، لا ينقض الإجماع ولا يسوغ تصوير المسألة على هذا النحو . على أن ما ينسب إلى الباقلاني وأبي عبد الله البصري يبقى رواية ضعيفة ، وإن ردده كثير من الأصوليين المتأخرين[٤] ، بالإضافة إلى ضعفه من حيث مضمونه .

---

(1) كشف الأسرار ٤/ ٧٦.

(2) سلم الوصول لشرح نهاية السول (نهاية السول ٤/ ٤٤٦).

(3) أبو بكر الباقلاني توفي سنة ٤٠٣ وأبو عبد الله البصري سنة ٣٦٩.

(4) انظر : الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٢ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٩ جمع الجوامع ١٧٠ ، سلم الوصول ٤/ ٤٤٦ ، نشر البنود ٢/ ٢٧٩.

أما ضعفه من حيث النقل فتدل عليه أدلة كثيرة ، منها أن الأصوليين المتقدمين إما لم يذكروه ، أو ذكروه على نحو يدعو إلى الشك فيه فأبو الحسين البصري ، والباجي ، والشيرازي ، والسرخسي ، والبزدوي ، لم ينسبوا هذا القول لا إلى أبي عبد الله البصري ، ولا إلى أبي بكر الباقلاني ، ولا إلى غيرهما .

أما أبو المعالي الجويني : فقال : « وحكى القاضي عن الملقب بالبصري ، وهو جُعْل ، أنه أنكر القول بالترجيح ، ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها » [(١)] فهو أولًا يجعل القاضي الباقلاني مجرد حاكٍ للقول بإنكار الترجيح ، وليس قائلًا به . ثم هو ـ ثانيًا ـ يشكك حتى في هذه الحكاية عن أبي عبد الله البصري ، لأنه لم يجد هذا القول في كتبه مع البحث والتقصي .

أما الغزالي ، فقد تابع الجويني في (المنخول) فقال « وعزا القاضي إلى (أبي الحسين البصري)[(٢)] . بالرمز إلى أنه أنكر الترجيح « [(٣)] فهو يؤكد أن الباقلاني حاك لا قائل . وحتى الحكاية أصبحت مجرد رمز وإشارة! ويزداد شكنا في أمر هذه الحكاية ، من كون الغزالي أهمل ذكرها بالمرة في آخر كتبه الأصولية « المستصفى » واكتفى بعبارة : « فإن قال قائل ... « وقد تقدم تمام كلامه قبل قليل .

---

(1) البرهان ٢/ ١١٤٢.

(2) هكذا في (المنخول) بتحقيق محمد حسن هيتو ، وهو خطأ لا شك فيه : أولا لأن القاضي الباقلاني توفي قبل أبي الحسين البصري بأزيد من أربعين عاما ، وثانيًا لأن الجويني نص على أن المحكي عنه هو (جُعْل) ، وهو أبو عبد الله البصري ، الحسين بن علي ، الملقب بالجعل وذكر ابن النديم أنه يعرف بالكاغدي (٣٠/ -٣٦٩هـ) وهو حنفي ، ورأس من رؤوس المعتزلة . غير أن هذا الخطأ لا ينبغي نسبته إلى الغزالي كما فعل الدكتور عبد الحميد أبو زنيد (انظر : الوصول لابن برهان ٢/ ٣٣٢ الهامش) . والذي لا يكاد يتصور غيره هو أن الخطأ أدخل على (المنخول) من غير الغزالي ، ولعل مما سهل الوقوع في قلب التسمية ، أن يكون الغزالي ذكره باسمه (الحسين البصري) فقلب إلى (أبي الحسين البصري) أما أبو الحسين البصري ، فقد دافع عن صحة العمل بالترجيح: انظر : (المعتمد) ٢/ ٦٧٣ بتحقيق حميد الله .

(3) المنخول ٤٢٦.

ومن هنا فقد حق للدكتور عبد الحميد أبو زنيد ، أن يتحفظ ويشكك في قول ابن برهان « وقال القاضي أبو بكر : لا يقضى بالراجح ، ولكنهما يتعارضان ، ويجب الرجوع إلى دليل آخر »[(1)] فقد عقب عليه بقوله : « نسبة هذا القول للقاضي أبي بكر فيه نظر ، لأني لم أجد من نسب هذا القول إليه ممن هم شديدو الاعتناء بنقل أقواله . وقول ساقط كهذا تكون الدواعي موجودة على نقله ... »[(2)] .

وقد يبدو أن التشكيك في النقل ينصب خاصة على نسبة القول إلى الباقلاني ، ولكن كلام الجويني والغزالي في ذكر نسبة القول إلى البصري ، ثم نبذ الغزالي لهذه الحكاية في (المستصفى) ، كلها قرائن تشكك في النسبة إلى البصري أيضًا ، يضاف إلى هذا ما قاله ابن تيمية : وهو « يجوز ترجيح أحد الدليلين الظنيين على الآخر عند عامة العلماء . واختلف النقل فيه عن البصري »[(3)] .

وبالرغم من هذا كله ، فلنقل : « لا دخان بلا نار » ولنقل : لعل أبا عبد الله البصري ، أو غيره أو هو وغيره ، قد ذهب إلى إنكار القول بالترجيح بين الدليلين الظنيين المتعارضين ، وأن لا ترجيح إلا بدليل قطعي ، وإلى أنه إذا لم يوجد دليل مرجح قطعي ، لزم التخيير أو التوقف . ولننظر في هذا القول ، أيا كان قائله ، إن كان له قائل . والنظر فيه يقتضي إبطاله ورده ، لما يلي :

١ ـ اشتراط المرجح القطعي للعمل بالترجيح ، يخرج المسألة عن حقيقة الترجيح . فإن الترجيح الحقيقي هو ما كان بين دليلين ظنيين . أما إذا كان أحدهما قطعيًا ، أو كان إلى جانب أحدهما شاهد قطعي ، فإننا نصبح أمام شيء صحيح قطعًا ، و شيء باطل قطعًا ، لأن القطع بصحة أي شيء ، هو في نفس الوقت قطعٌ ببطلان ضده . فكل دليل ثبت بيقين وصح مدلوله بيقين ، فقد بطل نقيضه بيقين . فلا مجال للترجيح في هذه الحالة . قال ابن المرتضى : « ولا تعارض في قطعيين ، ولا قطعي ولا ظني ، لانتفاء الظن »[(4)] .

---

(1) الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٢.

(2) نفسه .

(3) المسودة ٣٠٩ .

(4) مقدمة البحر الزخار ٢٠١.

٢ـ القول بالتخيير ، في حقيقته ومآله ، إنما هو ترجيح بلا مرجح . وما أظن عقلًا سليمًا يفضل الترجيح بلا مرجح ، على الترجيح بمرجح معتبر ومؤثر في الموازنة بين المتعارضين . إن العقلاء حتى من عامة الناس ، إذا تعارضت عليهم الأمور وازنوا بينها ورجحوا بأي شيء يصلح للترجيح في بابه . فكيف بالمجال العلمي الذي لا يقبل أن يخطو المرء فيه أي خطوة إلا وفق الأدلة والقواعد العلمية؟ فكيف نترك الدليل المرجح ، والقاعدة العلمية المرجحة ، و(نختار) اعتباطًا ، بلا مرجح ، ولا أمارة ؟! .

٣ـ أما القول بالتوقف ، فلا يقل سوءًا عن القول بالتخيير ، بل قد يكون أسوأ منه ، باعتبار أن في التخيير عملًا بأحد الدليلين ، وأما التوقف ففيه إهدار للدليلين معًا . بالإضافة إلى أن فيه أيضًا نوعًا من التخيير ، وهو تخيير أسوأ من التخيير الأول ، ذلك أن (التوقف) عن العمل بالدليلين المتعارضين لا يعني التوقف التام والنهائي أمام القضية المطلوب حكمها ، بل هو فقط توقف عن العمل بالدليلين المتعارضين . ومن هنا قد يعتبر البعض هذه القضية كأنها عارية عن الدليل ، فيفعل فيها ما يشاء ، وهذا هو التخيير المطلق ، بخلاف التخيير السابق ، فهو تخيير محدد ، تخيير بين أحد الدليلين شرعيين .

وهكذا يظهر بطلان القول الرافض للترجيح بكل عناصره ، ويبقى العمل بالترجيح مسلكًا علميًا سديدًا وضرورة عملية لا محيد عنها . كما قال أبو العباس القباب : « فالعمل بالراجح متعين عند كل عالم متمكن » [1] ولله در الطوفي حيث قال : « العمل بالأرجح متعين عقلًا وشرعًا ، وقد عملت الصحابة بالترجيح مجمعين عليه . والترجيح دأب العقل والشرع ، حيث احتاجا إليه » [2] .

كما أنه من المعلوم أيضًا أن التعارض المتحدث عنه ، ليس تعارضًا حقيقيًا راجعًا إلى ذات الأدلة الشرعية ، فهذا لا يمكن أبدًا . وإنما التعارض ناتج عن خطأ الناس في النقل أو في الفهم ، أو ناتج عن وضع الدليل في غير موضعه ، والترجيح يرمي إلى رفع هذه الآفات .

---

(1) معيار الونشريسي ١١/ ٤٧.

(2) شرح الكوكب المنير لابن البخار ٤/ ٦٢١.

وهذه القضايا كلها قد تناولها العلماء بالدرس والتمحيص والتمثيل ، كما تناولوا صور التعارض الواقعة والممكنة والمفترضة ، ووضعوا لكل ذلك مرجحاته . بل إنهم أسرفوا في افتراض وجوه التعارض ومرجحاته ، حتى أخذ عدد من العلماء يتصدون لبيان المرجحات الفاسدة ، التي جاء القول بها نتيجة الرغبة في التكثير والافتراض .

وبناء على هذا ، فلا معنى لأن أعبد الخوض في هذه المسائل لا بتفصيل ولا بإيجاز ، فهي مقررة ومكررة في عامة الكتب الأصولية وخصوصًا المتأخرة منها . ولكني أريد التأكيد فقط على أن العمل بالترجيح ، هو عين العمل بالتقريب والتغليب ، وإن كان الترجيح في معظمه تغليبا ، حتى جعلهما الإسنوي مترادفين ، قال : « الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب »[1]

والتقريب ـ في اصطلاح هذا البحث خاصة ـ إنما هو درجة عليا من درجات التغليب . وإنما يحصل ذلك إذا كان المرجح قويًا ، بحيث يتضاءل أمامه الاحتمال المعارض ، أو إذا تضافرت مرجحات عديدة على تأييد أحد المتعارضين . من ذلك ما يسمى عند الأصوليين (الترجيح بكثرة الأدلة) ، ومثله (الترجيح بكثرة الرواة) قال ابن النجار : « فإن كثرة الأدلة تفيد تقوية الظن ، لأن الظنين أقوى من الظن الواحد ، لكون الأكثر أقرب إلى القطع »[2] .



(1) نهاية السول ٤/ ٤٤٥.
(2) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٣٤.

الباب الثاني

تأصيل النظرية

الفصل الأول : أدلة النظرية .

الفصل الثاني : ضوابط النظرية .

الفصل الأول

أدلة النظرية

المبحث الأول : أدلة العمل بالتقريب والتغليب

المبحث الثاني : إشكالات واعتراضات

المبحث الأول

أدلة العمل بالتقريب التغليب

١ـ من القرآن الكريم :

تبين من خلال الفصول والمباحث السابقة أن أكثر صور التقريب والتغليب ، ترجع إلى العمل بغالب الظن . وتردد في ثنايا ذلك على لسان عدد من العلماء أن العمل بالظن واجب . وهم يقصدون – لا شك – الظن الغالب الراجح .

والأصل في العمل بالظن أدلة كثيرة ، نقلية وعقلية ، تضافرت على تثبيت هذه النتيجة . ومن هذه الأدلة آيات قرآنية ، استفاد منها العلماء مشروعية العمل بالظن في بعض الحالات ، ووجوب العمل به في حالات أخرى .

من هذه الآيات قوله ﷻ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحجرات : ١٢] ، فهذه الآية دلت بمنطوقها على وجوب اجتناب كثير من الظن ، وأن بعض الظنون إثم فلا يجوز اتباعها ، ودلت بمفهومها الواضح على أن بعض الظنون ليس بإثم ، وليس مطلوبًا اجتنابه . وهذا يعني العمل ببعض الظنون ومشروعيته .

أما وجوب العمل بالظن في بعض الحالات ، فدلت عليه آيات أخرى كقوله تعالى : ﴿فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٖ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمٗا فَأَصۡلَحَ بَيۡنَهُمۡ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة:١٨٢] ، فقد دلت الآية على أن من توقع وغلب على ظنه أن موصيًا مقدم على ظلم ورثته ، بوصية مجحفة سيئة القصد ، فيجب عليه أن يبادر إلى إصلاح هذا الفساد عند توقعه . قال القرطبي :« في هذه الآية دليل على الحكم بالظن ، لأنه إذا ظن قصد الفساد ، وجب السعي في الإصلاح ، وإذا تحقق الفساد لم يكن صلحًا ، إنما يكون حكمًا بالدفع وإبطالًا للفساد وحسمًا له »[1] .

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٧١.

ولهذه الآية نظائر في القرآن ، كقوله سبحانه : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء:٣٥] .

وجاء في (شجرة المعارف والأحوال) لابن عبد السلام : « فصل في الظنون الواجبة : قال الله تعالى : ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ ﴾ (1) [النساء : ٦] » ، وذكر نصوصًا أخرى في مشروعية العمل بالظن ثم قال : « أمر الشرع باتباع ظنون مستفادة من أمارات تفيدها ، لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة ... وهذه الظنون : كل ظن مستفاد من دليل شرعي : كالظن المستفاد من الظواهر والأقيسة ، والأقارير (2) ، والشهادات » (3) .

ومن الآيات المفيدة لقضيتنا ، آيات أمرت بفعل الأحسن ، وبسلوك المسلك الأحسن ، من مثل قوله جل وعلا : ﴿ وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [الإسراء:٥٣] ، ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [المؤمنون:٩٦] ، ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف:٧] ، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ .
[الملك:٢]

فهذه الآيات تفيد أننا مطالبون أن نفعل أحسن ما يمكن فعله ، وأن نقول أحسن ما يمكن قوله ، وأن نسلك أحسن ما يمكن سلوكه . وإذا أشكلت علينا الأمور والتبست تخيرنا أحسنها ، وإذا اشتبهت علينا الأقوال انتقينا أليقها ، وإذا اضطربت علينا المسالك تحرينا أسلمها ، وإذا تضاربت أمامنا الآراء تمسكنا بأصحها ، وإذا اختلطت علينا المصالح اخترنا أصلحها ، وإذا تعارضت علينا الأدلة اتبعنا أرجحها وأقواها .

ولا داعي لأن يقول لنا قائل : الأحسن هو ما نص عليه الكتاب والسنة ، وإن الحلال بين والحرام بين ، فهذا يعرفه كل أحد ، ويسلم به كل مسلم . ولكني أعني أن بين الحلال والحرام أمورًا مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، وأعني أن في ثنايا الكتاب والسنة إشارات لا يهتدي

---

(1) شجرة المعارف والأحوال : ٨٩.
(2) يقصد الإقرارات ، أي الاعترافات.
(3) شجرة المعارف ٨٩-٩٠.

إليها كثير من الخلق ، وفيهما إشكالات لا يدرك كنهها إلا أولو الألباب ، وهم في ذلك متفاوتون ، وقد يختلفون ، وأعني ما في بحر الحياة من نوازل وقضايا لا تتناهى كماً ولا كيفاً ، يحتاج فيها الناس إلى هدى ونور . وهي قضايا ونوازل لا يمكن أن تحيط بها حرفية فهم النصوص ، ولا أن تحسمها حرفية المقاييس والتخريجات . فلا يبقى أمام العالم المجتهد ، ولا أمام المكلف من باب أولى ، إلا أن يتحرى ، ويسدد ، ويقارب ، ويغلب ، وسواء أَوَجد في ذلك إشارات شرعية ، أو مسلمات عقلية ، أو مبادئ خلقية ، أو عادة محكَّمة ، أو حكمة صادقة ... فكل ذلك وغيره من الموازين المعتبرة شرعًا وعقلًا ، يمكنه الاستناد إليه ، ما دام هو أحسن ما يجد ، وأحسن ما يرى ، وأحسن ما يمكن .

ومن لطائف الإمام مالك في موطئه ، أنه ~ أكثر من القول في بعض اختياراته الفقهية « وهذا أحسن ما سمعت » .

فمن ذلك قوله في صاحب الماشية التي حال عليها الحول ، وهي بالغة نصاب الزكاة ، ولكن قبل الحول بقليل ملك صاحبها رؤوسًا أخرى من جنسها ، هل تجب عليه الزكاة فيما انضاف عنده قبيل الحول ولم يمض على تملكه غير وقت قليل؟ قال في ذلك : « ولو كانت لرجل غنم ، أو بقر ، أو إبل ، تجب في كل صنف منها الصدقة ، ثم أفاد إليها بعيرًا أو بقرة ، أو شاة ، صدَّقها مع صنف ما أفاد من ذلك حين يصدقه ، إذا كان عنده من ذلك الصنف الذي أفاد ، نصاب ماشية . قال مالك : وهذا أحسن ما سمعت في ذلك » [(١)] .

وقال في تحديد من تؤدى عنهم زكاة الفطر : « أحسن ما سمعت فيما يجب على الرجل من زكاة الفطر ، أن الرجل يؤدي ذلك عن كل من يضمن نفقته ولا بد له من أن ينفق عليه ... » [(٢)] .

ومالك يرى أن النافلة تجب وتلزم بالشروع فيها ، وقد أطال في بيان ذلك وذكر أمثلته ، واستدلالاته عليه ، ثم ختم بقوله : « وكل أحد دخل في نافلة ، فعليه إتمامها إذا دخل فيها ، كما يتم الفريضة . وهذا أحسن ما سمعت » [(٣)] .

وهو أحيانًا يعبر عن هذا المعنى نفسه بعبارة « وهذا أحب ما سمعت إلي في ذلك »

---

(1) الموطأ ١/ ٢٦٦.

(2) نفسه ٢٨٣.

(3) نفسه ٣٠٧.

وأحيانًا يجمع بين العبارتين ، كما جاء في مسألة طلاق التمليك ، (وهو أن يجعل الرجل أمر طلاق زوجته بيدها ، فتختار الطلاق) ، حيث يرى الإمام أنه يُعَدُّ طلقة واحدة رجعية . وقد روى في ذلك آثارًا تشهد لهذا القول ، منها ما رواه عن عبد الرحمن بن القاسم ، عن أبيه ، أن رجلا من ثقيف ملَّك امرأته أمرها . فاختارت الطلاق ، فنازعها فيه . قال : « فاختصمنا إلى مروان بن الحكم ، فاستحلفه ما ملكها إلا واحدة ، وردها إليه » .

قال مالك ، قال عبد الرحمن : « فكان القاسم يعجبه هذا القضاء ، ويراه أحسن ما سمع في ذلك ، قال مالك : وهذا أحسن ما سمعت في ذلك وأحبه إلي »[1] .

وكأني بالإمام مالك وهو يمارس هذا النوع من « الاستحسان » وينظر في الأقوال والاجتهادات ويختار أحسنها وأصلحها ، ثم يوقِّع عليه بتلك العبارة المتكررة « وهذا أحسن ما سمعت » كأني به ناظر إلى قول الله تبارك وتعالى : ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر : ١٧ ، ١٨] ويحرص أن يكون من أهله .

وفي بيان مغزى هذه الآية يقول العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : « وقد دل ثناء الله على عباده المؤمنين الكُمَّل بأنهم أحرزوا صفة اتباع أحسن القول الذي يسمعونه ، على شرف النظر والاستدلال ... ومنه النظر والاستدلال في شرائع الإسلام ، وإدراك دلائل ذلك ، والفقه في ذلك والفهم فيها ، والتهمم برعاية مقاصده في شرائع العبادات والمعاملات ... ومما يتبع ذلك : انتقاء أحسن الأدلة ، وأبلغ الأقوال الموصلة إلى هذا المقصود ، بدون اختلال ولا اعتلال . بتهذيب العلوم ومؤلفاتها . فقد قيل : خذوا من كل علم أحسنه ، أخذًا من قوله تعالى هنا : ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر : ١٨][2] .

ومن الآيات الدالة على ضرب آخر من التقريب ، وهو التسامح فيما خف شأنه وقرب

---

(1) نفسه ٢/ ٥٥٤.

(2) التحرير والتنوير ٢٣/ ٣٦٧.

أمره ، قوله سبحانه : ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:٢٢٠] .

فالآية تحض على إصلاح شؤون اليتامى ، ومنها إصلاح شؤونهم المالية ، بحسن التدبير وسلامة التصرف ، وبرعايتها على أكمل وجه ، كما قال تعالى في الآية الأخرى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام:١٥٢] . والأصل في هذه الرعاية والصيانة لمال اليتيم ، أن تتم بكامل الدقة ، وبالحساب المضبوط ، حتى في نفقات اليتيم المنزلية من أكل وشرب ونحوه من النفقات اليومية ، مع تمييز نفقاته وحصرها بمفردها . ولكن تسيير الأمور على هذا النحو شاق محرج لكافلي اليتيم ، والقائمين على أمواله . ومن ثم جاء الترخيص والعفو ، واكتفي بالتقريب في هذه الجوانب اليسيرة ، وذلك قوله تعالى : ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ﴾ ، نقل القرطبي عن أبي عبيد أنه قال : « مخالطة اليتامى أن يكون لأحدهم المال ، ويشق على كافله أن يفرد طعامه عنه ، ولا يجد بدًا من خلطه بعياله . فيأخذ من مال اليتيم ما يرى أنه كافيه بالتحري ، فيجعله مع نفقة أهله ، وهذا قد يقع فيه الزيادة والنقصان ، فجاءت هذه الآية الناسخة بالترخص فيه . قال أبو عبيد : وهذا عندي أصل لما يفعله الرفقاء في الأسفار؛ فإنهم يتخارجون النفقات بينهم بالسوية ، وقد يتفاوتون في قلة المطعم وكثرته » [(١)] .

قلت : وهذا عندي أصل في العمل بالتسديد والتقريب . ولهذا الأصل فروع وتطبيقات ، تقدم بعضها وسيأتي بعض آخر ، مع ضوابط هذا الأصل إن شاء الله تعالى .

ومن الآيات التي لا تخفى دلالتها في موضوعنا :

﴿ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ [المائدة:٨] .

﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ﴾ [البقرة:٢٣٧] .

﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَـٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف:٢٤] .

---

(١) الجامع ٣/ ٦٥.

﴿فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ [الكهف:٨١] .

ويتضح مرادي من هذه الآيات أكثر من خلال الحديث النبوي الآتي ، و به أنتقل إلى الفقرة الثانية من هذا المبحث ، وهي :

٢ـ من السنة :

الحديث الذي أبدأ به هو قوله ﷺ : « **سددوا وقاربوا وأبشروا ، فإنه لن يدخِل الجنةَ أحداً عملُه** » ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله؟ قال : « **ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة ، واعلموا أن أحب الأعمال إلى الله أدومه وإن قل** » . هذه إحدى روايات الإمام مسلم ، وهي عن عائشة .

وعند الإمام البخاري ، من كتاب الإيمان ، عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ قال : « **إن الدين يسر ، ولن يشاد الدينَ أحد إلا غلبه . فسددوا وقاربوا وأبشروا . واستعينوا بالغدوة والروحة و شيء من الدلجة** » وفي بعض روايات البخاري : (وقربوا) بتشديد الراء ، من (التقريب) .

والحديث واضح في رفع الحرج ، والتحذير من التنطع ، والدعوة إلى مسلك التسديد والتقريب . قال النووي :« ومعنى سددوا وقاربوا : اطلبوا السداد واعملوا به . وإن عجزتم فقاربوه ، أي قربوا منه . والسداد : الصواب » [١] ، وقال القسطلاني في معنى (قاربوا) : « أي أن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل ، فأعملوا بما يقرب منه » [٢] .

الحديث الثاني في هذا الباب ــ وهو في الصحيحين وغيرهما أيضًا ــ هو ما رواه عمرو ابن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « **إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب ، فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ ، فله أجر** » ، والذي يهمنا من الحديث هو شطره الأخير ، حيث جعل الاجتهاد مشروعًا مع إمكان الخطأ ، وهذا هو الاجتهاد الظني ، لأن القطعي لا يحتمل الخطأ . فالحديث أصل في مشروعية الاجتهاد الظني المحتمل للخطأ . بل إن

(1) شرح صحيح مسلم ١٧/ ١٦٢.

(2) إرشاد الساري ١/ ١٢٤.

الحديث ينص على أن للمجتهد المخطئ أجرًا على اجتهاده ، فخطؤه لا يحرمه أجر اجتهاده . وفي هذا تأكيد قوي لمشروعية الاجتهاد بالظن ، والأخذ بما ظهر وترجح ، وإن كان في باطنه وحقيقته يحتمل خلاف ذلك .

ويتأكد هذا المعنى بمثال تطبيقي من النبي ﷺ ، في حديث له ، مروي في الموطأ والصحيحين وغيرهما . وهو قوله لخصمين تحاكما عنده : « **إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي . فلعل بعضكم أن يكون ألحن** [١] **بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع منه . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئًا . فإنما أقطع له قطعة من النار** » [٢] .

قال ابن النجار : « ومن شواهد وجوب العمل بالظن ، ما في الصحيح من حديث أم سلمه مرفوعًا : إنما أنا بشر ...» [٣] .

ومن هذا الباب : الأحاديث الواردة في الخرص ، أي خرص الثمار ، وهو تقديرها على رؤوس الأشجار ، تقديرًا تقريبيًا ، قصد أخذ زكاتها والإذن لأصحابها بالتصرف فيها أكلًا وبيعًا ، وجمهور العلماء على القول بمشروعية الخرص عند الحاجة إليه ، خلافًا للحنفية . وسند الجمهور أحاديث متعددة فيها العمل بالخرص والأمر به ، أقتصر منها على حديث سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « **إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث ، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع** » [٤] .

وقد دافع الإمام الخطابي عن مشروعية الخرص ، بناء على هذا الحديث وغيره ، وبين أنه ضرب من الاجتهاد المبني على الخبرة وسداد النظر ، ورد على المنكرين لمشروعيته ، الذين يعتبرونه ضربًا من التخمين . قال رحمه الله :« فأما قولهم : إنه ظن وتخمين . فليس كذلك بل هو اجتهاد في معرفة مقدار الثمار ، وإدراكه بالخرص الذي هو نوع من المقادير والمعايير ، كما يعلم ذلك بالمكاييل والموازين ، وإن كان بعضها أحصر من بعض . وإنما

---

(1) أبلغ في البيان والاحتجاج لدعواه.

(2) هذه رواية الموطأ ٢/ ٧١٩.

(3) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٢٠.

(4) رواه الخمسة إلا ابن ماجه (منتقى الأخبار).

ذلك كإباحة الحكم بالاجتهاد عند عدم النص ، مع كونه معرضًا للخطأ . وفي معناه تقويم المتلفات عن طريق الاجتهاد . وباب الحكم بالظاهر باب واسع لا ينكره عالم » [(١)] .

وجاء في الصحيحين عن عائشة { ، وهي تصف غُسل النبي ﷺ ، قالت : « ...ثم يخلل بيديه شعره حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته ، أفاض عليه الماء ثلاث مرات » قال المجد ابن تيمية : « وهو دليل على أن غلبة الظن في وصول الماء إلى ما يجب غسله ، كاليقين » [(٢)]

وفي كتاب البيوع من صحيح مسلم ، عن أبي رافع ، أن رسول الله ﷺ ، استسلف من رجل بَكْرًا (أي جملًا صغير السن) . فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة ، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بَكْرَهُ ، فرجع إليه أبو رافع فقال : لم أجد إلا خيارًا رباعيًا . فقال النبي ﷺ : « **أعطه إياه ، فإن خيار الناس أحسنهم قضاء** » .

قال ابن تيمية : « ... وهذا دليل على أن المعتبر في معرفة المعقود عليه هو التقريب ، وإلا فيعجز الإنسان عن وجود حيوان مثل ذلك الحيوان » [(٣)] .

٣ـ بناء الأحكام على المظنات الغالبة :

والمظنات جمع مظنة ، وهي الحالة أو الأمارة ، التي يقترن بها في الغالب أمر معين . فإذا رأينا تلك الحالة أو تلك الأمارة ظننا حصول ذلك الأمر . فهي مظنته ، لأن بوجودها يظن وجوده ، بناء على الاقتران الغالب . والمظنات قد لا تَصْدُق أحيانًا . فقد توجد ولا يوجد الأمر المقارن لها . كما قد يوجد الأمر المقارن دون وجودها . ولهذا يقال : بحثت عن الأمر في مظانه فلم أجده .

وقد بنى الشرع كثيرًا من أحكامه على المظنات الغالبة ، وإن كان يقصد في الحقيقة البناء على الأمور المقارنة لها في الغالب .

من ذلك : التكليف نفسه . فمما لا خلاف فيه أن مستوجب التكليف هو العقل . ولكن الشرع جعل مجرد البلوغ موجبا للتكليف ولتحمل المسؤوليات . وذلك أن النضج

(1) معالم السنن ، بهامش سنن أبي داود ٢/ ٢٥٩.

(2) منتقى الأخبار ١/ ٢٢٩.

(3) القواعد النورانية الفقهية ١٣٥.

العقلي [1] الذي يستوجب التكاليف والتبعات ، أمر باطني لا يمكننا إدراكه على حقيقته ، ولا يمكننا ضبط وقته . ولكن بما أن هناك اقترانًا بين البلوغ البدني ، والنضج العقلي المؤهِّل لفهم التكاليف وأدائها ، فقد جُعل البلوغ البدني ، الذي يضبط بأمارات واضحة ، جُعل مظنة للنضج العقلي ، وجعل هو المناط الفعلي للتكليف ، مع أن الناس تختلف : فمنهم من يكون ناضجًا متعقلًا ، مستعدًا لاستيعاب التكاليف الشرعية ، وتحمل الأعباء والمسؤوليات ، وهو لم يدرك بعد سن البلوغ المعتاد . ومنهم من يدرك كل شروط البلوغ البدني ، من سن ، واحتلام ، أو حيض ، أو نبات شعر البلوغ ، ولكنه متأخر في تعقله ورشده . ومع هذا فالتكليف يبقى منوطًا بالبلوغ الزمني والبدني ، ولو تقدم عنه أو تأخر عنه النضج العقلي المطلوب . فلا النوع الأول تفرض عليه التكاليف وتبعاتها قبل البلوغ ، ولا النوع الثاني يعفى منها وتؤخر له بعد البلوغ ، وإنما تمضي الأحكام مع مظنتها على وجه التغليب ، لا يضرها الانخرام القليل عددًا ، اليسير قدرًا .

ومن ذلك أيضًا نصاب الزكاة ، فقد اعتبر النصاب مظنة الغنى ، فتجب عنده الزكاة ، إما وحده في بعض الأموال ، وإما مع حولان الحول في أموال أخرى ، هذا مع أن الحقيقة التي لا شك فيها هي أن مناط وجوب الزكاة هو الغنى والفضل [2] .

وقد جاء ذلك صريحًا في قوله ﷺ عن الزكاة : « **تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم** » [3] ، والنصاب الذي جعل موجبًا للزكاة ، إنما هو مظنة ، (أي علامة غالبة) ، للغنى ، وإلا فكم من مالك للنصاب فقير ، وكم من غني مترف لم يبق عنده نصاب قط حتى يحول عليه حول . فصاحب الخمسة أوسق ، إن لم يكن له غيرها ، فقير لا شك في ذلك . ومع هذا فالزكاة واجبة عليه ، وقد يُحصِّل حتى عشرين وسقا أو ثلاثين ، ولكنه يَعول عشرة أنفس . فهذا أيضًا فقير ، ولكن الزكاة واجبة عليه ، وقل مثل هذا في صاحب الخمس من الإبل ، وصاحب التجارة اليسيرة .

---

(1) المراد هنا بالنضج العقلي حده الأدنى الذي يحصل عادة في مرحلة البلوغ.

(2) أريد بالفضل ما فضل أي زاد عن حاجات صاحب المال.

(3) الحديث متفق عليه.

ولكن هذه الصور نادرة التحقق ، والغالب أن صاحب الخمسة أوسق يحصل محاصيل أخرى قد تبلغ نصابًا ، وقد لا تبلغه . فقد يحصل أربعة أوسق وثلاثة أوسق من عدة أصناف ، فيعفى من زكاتها . وقد تكون له أنعام ، إما كثيرة تجعله غنيًا بها ، أو قليلة فتعفى من الزكاة . وهكذا الآخر والآخر .

كما أننا قد نجد ناسًا يعيشون في يسر وسعة ، ولكن وجوب الزكاة لا يصل إليهم . إما لأنهم لم يملكوا نصابًا من صنف واحد من المال ، أو ملكوه ولم يحُل عليه الحول المشروط فيه . أو ملكوا النصاب ، وحال عليه حول بعد حول ، ولكنهم يتقلبون في الديون والقروض ، من واحد لآخر ، كما أصبح حال عدد من التجار اليوم . فهؤلاء قد يبقون متفلتين من واجب الزكاة . ولكن هذه الحالات نوادر وشاذ ، وتبقى الأحكام مرتبطة بالمظان الغالبة .

وكذلك أوجب الشرع بناء الأحكام القضائية على البينات والدلائل التي تصح وتصدق في الغالب الأعم ، وإن كانت قد يدخلها الكذب ، والزور ، والغلط ، ولكنها تظل معتبرة ما دامت تصدق في الغالب المنتظم ، ولا أحد من العلماء ينكر أن الشهادات ــ وهي أهم البينات الشرعية ــ إنما تفيد الظاهر ، وقلما تبلغ درجة اليقين . ومع ذلك فالعمل بها لازم ، والحكم بمقتضاها نافذ . وهو حكم يحلل ويحرم في الأنفس والأبدان والأبضاع والأموال . وقد يحرم الحلال ، وقد يحلل الحرام ، ومع ذلك ، فإن نسبة قليلة من هذه المخاطر المحتملة ، لا تقف في وجه النسبة الغالبة من الصدق والحق ، التي تترتب على الأخذ بالشهادات .

ومما يدخل في هذا الباب ويشهد له قوله ﷺ : « **إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان** » (١) ، فقد يعتاد المساجد من ليس بمسلم ولا مؤمن ، لغرض في نفسه ، فنشهد له بالإيمان غلطًا . وتبني على هذه الشهادات أحكام وتصرفات ، ولكن هذا الغلط نادر ، ويبقى ارتياد المساجد واعتيادها ، مظنة الإيمان والصدق ، وقلما يصبر

(1) رواه الترمذي في أبواب التفسير ، وقال: هذا حديث حسن غريب.

المنافق على ذلك . فأُمضيَ الحكمُ على الغالب ، ولا عبرة بالاستثناءات .

ومن المظنات الغالبة التي بنى عليها الشرع أحكامًا كثيرة : السفر والمرض ، باعتبارها مظنة المشقة والحرج وضيق الإمكانات واختلال العادات ، ولذلك رتب عليهما الشرع كثيرًا من الرخص والأحكام الاستثنائية . مع أن الدواعي الحقيقية لتلك الأحكام الاستثنائية قد لا تتحقق رغم وجود السفر والمرض . ومع هذا فإن الأحكام الخاصة بالسفر والمرض تبقى قائمة ماضية . يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد : « وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر ، لعلة المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونه ، وقد تفقد معه ، ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالنيات ، وإعمال أخبار الآحاد ، والقياسات الظنية ، إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف ...» [١] .

٤ـ الإجماع :

والإجماع في هذه القضية إجماعات ، ولكنها جميعًا تلتقي حول عنصر جوهري مشترك ، وهو العمل بالغالب . فقد أجمع العلماء ــ إلا من لا يؤبه له ــ على العمل بخبر الواحد ــ وهو ــ في بعض الحالات على الأقل ــ إنما يفيد الصحة والصدق على الغالب . وقد تقدم هذا بتفاصيله .

وأجمعوا على العمل بالترجيح ، والترجيح إنما هو الأخذ بالغالب من المتعارضين . وقد تقدم هذا أيضًا .

وأجمعوا على صحة الاجتهاد الظني . وهو قائم على أن المجتهد يقول بما غلب على ظنه . بل إن الاجتهاد عندهم لا يكون إلا في مجال الظنون ، قصد اختيار أغلبها . وقد شاع تعريف الاجتهاد بأنه (استفراغ الفقيه الوسعَ ليحصل له ظن بحكم شرعي) [٢] .

ونظرًا لكثرة الأخذ بالظنون في المسائل الفقهية العملية ، أصبح مسلمًا عندهم أن

---

(1) الموافقات ٣/ ٢٦٦.

(2) تعريفات الجرجاني ص ٨.

الأحكام العملية يكفي فيها الظن ، حتى قال جلال الدين الخبازي : « غلبة الظن توجب العمل ، لعدم توقفه على اليقين يقينًا »[١] .

وقد نص ابن عبد السلام على انعقاد الإجماع على اتباع الظن في بعض المواطن ...[٢] .

والإجماع على صحة العمل بالظن وعلى العمل بالأدلة الظنية ، وعلى صحة الاجتهاد الظني ، هذا الإجماع يرجعه بعض العلماء إلى عهد الصحابة ، ويعتبرون إجماع الصحابة هو أقوى دليل على العمل بالظن في المجال الفقهي . يقول الغزالي مثلًا : « واتباع الظن في هذه الأصول[٣] ، لا لكونه ظنًا ، لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه »[٤] ، ويقول في موضع آخر : « فإنهم مهما أجمعوا على القياس ، فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ »[٥] .

وقد تقدم في مبحث الترجيحات ، أن الإجماع على صحة العمل بالترجيح ، ووجوب العمل بالراجح ، إنما هو إجماع الصحابة والسلف . وإجماع الصحابة على العمل القياس ، نص عليه ابن برهان[٦] وذكره ابن عقيل بصيغة أخرى ، وهي أنه تواتر عنهم العمل بالقياس[٧] .

٥ ـ الضرورة والبداهة :

على أن العمل بالتقريب والتغليب ـ أو العمل بالظنون ـ هو أمر تفرضه الضرورة في كثير من الأحيان ، وتشهد له البداهة العقلية . فكثيرًا ما يتعذر أو يتعسر الحصول على اليقين ، مع أن في الأمر أدلة ظنية ترجح وتقوي قولًا معينًا وحكماً معينًا . فهل نعطل الأعمال؟ وهل نعطل النصوص؟ وهل نتوقف؟ والتوقف تعطيل . هل نسوي الراجح

---

(1) المغني في أصول الفقه ١٩٥ .

(2) قواعد الأحكام ٢/ ٥٣ .

(3) يقصد: خبر الواحد ، والعمومات ، والأقيسة.

(4) المستصفى ٢/ ١٤٥ .

(5) المستصفى ٢/ ٢٥٣.

(6) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٤٤.

(7) انظر : المسودة لآل تيمية ٣٦٨.

بالمرجوح والغالب بالمغلوب؟

إن الضرورة الواقعية ، والبداهة العقلية ، تدفعان إلى الأخذ بالغالب ، وتشيران إلى أنه هو الصواب الممكن . وما دام هو الصواب الممكن ، فإنه هو المطلوب ، وهو المتعين ، والأخذ به هو الصواب ، ولو احتمل الخطأ في باطن الأمر الذي لا علم لنا به . أليس من اغتسل أو توضأ بماء نجس ، ظنه طاهرًا ، وضوؤه صحيح ، وغسله صحيح؟ أليس من اعتقد نفسه متوضئًا ، وكان وضوؤه قد انتقض ، فصلى ، فصلاته صحيحة ، ولا شيء عليه؟ أليس من فهم نصًا شرعيًا على غير وجهه ، فأفتى على ما فهم ، وبذل في ذلك كل ما يلزم ، فتصرفه صحيح مشروع ، مأجور عليه غير مأزور؟ أليس من تلقى حديثًا رواه ثقة ، وقد غلط الراوي في روايته ، فعمل بما سمع ، قد أصاب وفعل ما يلزمه؟

إن منع الاجتهاد بالظن ، ومنع العمل بالأدلة والدلالات الظنية ، سيفضي إلى قدر كبير من التعطل والشلل . وسيصيب هذا التعطل والشلل كثيرًا من النصوص الشرعية ، لوجود نزاع ما حولها ، إما في ثبوتها وإما في دلالتها . يقول الإمام عز الدين عبد السلام : « فلو عطلنا العمل بالظن خوفًا من نادر كذبه و إخلافه ، لعطلنا أغلب المصالح لأندر المفاسد . ولو عملنا بالظن المشروع لحصلنا أغلب المصالح بتحمل أندر المفاسد . ومقتضى رحمة الشرع تحصيل المصالح الكثيرة الغالبة و إن لزم من ذلك مفاسد قليلة نادرة »[1] .



(1) شجرة المعارف والأحوال: ٨٩.

المبحث الثاني

إشكالات واعتراضات

بعد أن عرضت صورًا متعددة ، وتطبيقات كثيرة للعمل بالتقريب والتغليب ، وبعد أن ذكرت وبينت ما تيسر لي من أدلة العمل بالتقريب والتغليب ، يبقى من الضروري ، لإتمام البناء وتحصينه ، التعرض لما يَرِدُ على هذه النظرية من الإشكالات والاعتراضات ، ما قيل منها ، وما يمكن أن يقال . هذا مع العلم أن بعض صور التقريب والتغليب لا خلاف فيها ، مما يجعل بعض مجالات هذه النظرية لا خلاف فيه ولا غبار عليه .

على إن الخلاف الوارد في بعض جوانب الموضوع ، هو من الخلاف الذي لا اعتداد به عند جماهير العلماء ، فهو أولًا خلاف صادر عن أفراد قلائل جدًا ، متناثرين عبر العصور . وثانيًا ، لأن كلهم ــ أو جلهم على الأقل ــ من ذوي الطوائف الخاصة ، كالشيعة ، والمعتزلة ، والظاهرية .

وتكاد الإشكالات والاعتراضات تنحصر في رفض العمل بغالب الظن في إثبات النصوص والأحكام الشرعية ، بينما المجال الذي لا خلاف فيه ولا غبار عليه في نظرية التقريب والتغليب ، هو المجال التطبيقي والتنفيذي للأحكام الشرعية .

وفيما يلي أعرض وجهة نظر الرافضين للعمل بالظنون في أحكام الشرع ، من خلال مواقفهم من بعض القضايا الأصولية التي تعتبر مداخل للعمل بالظن في الشرعيات . وأهم ذلك : العمل بخبر الواحد ، والعمل بالقياس ، والعمل بالرأي والظن في الاجتهاد عمومًا . كما أعرض في ثنايا ذلك أهم حججهم على ما ذهبوا إليه ، ثم بعد ذلك أناقش وأرد .

١ ــ إنكار العمل بخبر الواحد :

وقد اشتهر إنكار العمل به عن الخوارج ، والشيعة ، وبعض المعتزلة ، وبعض أهل

الظاهر ، كالقاساني وابن داود [١] .

وأهم (حججهم) في رد أخبار الآحاد ، هو ظنيتها واحتماليتها ، وقد سرد أبو الحسين البصري الكثير من تعليقاتهم وشبههم ، قال : « منها : أن العقل يمنع من قبول خبر الواحد من حيث لم يؤمن كونه كاذبًا ... ومنها : قول الله ﷻ : ﴿**وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ**﴾ [الأعراف:٣٣] ، وقوله : ﴿**وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ**﴾ [الإسراء:٣٦] ، وقوله : ﴿**إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ**﴾ [الزخرف:٨٦] والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم ، وشهادة وقول بما لا نعلم ، لأن العمل به موقوف على الظن ، ومنها قول الله ﷻ : ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا**﴾ [النجم:٢٨] ، فذم من اتبع الظن ، وبين أنه لا غَناء له في الحق ...» [٢] .

٢ــ إنكار حجية القياس :

إنكار القياس ينسب إلى أبي إسحاق النظام (ت ٢٣١) وإلى بعض المعتزلة البغداديين ، وإلى الشيعة . وهو قول داود الأصفهاني وسائر أهل الظاهر[٣] ، غير أن الغزالي نسب إلى القاساني ــ والمشهور أنه من أهل الظاهر ــ القول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة [٤] ونسب هذا القول أيضًا إلى النهرواني[٥] .

ولمنكري القياس استدلالات كثيرة ، مبسوطة في كتبهم وكتب خصومهم . ويعنيني منها أهم ما فيها ، وهو أن نتائج الأقيسة ظنية تحتمل الخطأ . قال ابن برهان :« ومما

(1) انظر للشيرازي : التبصرة ٣٠٣ ، وشرح اللمع ٢/ ٥٨٤-٥٨٧ ، والإحكام للآمدي ٢/ ٧٥ ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ١٦٣ ، والمسودة لآل تيمية ٢٣٨.

(2) المعتمد ٢/ ١٣-١٢٤.

(3) انظر : أصول السرخسي ٢/ ١١٨، ١١٩، والتبصرة ٤١٩، وشرح اللمع ٢/ ٧٦٠ ، والوصول ٢/ ٢٣٣ــ ٢٤٣ ، والمسودة ٣٦٨.

(4) المستصفى ٢/ ٢٧٤.

(5) النهرواني ، هو القاضي أبو الفرج ، المعاني بن زكريا (٣٠٥-٣٩٠) كان جريري المذهب ، أي على مذهب ابن جرير الطبري ، وفي مسودة آل تيمية (ص ٣٦٨) ذكر ضمن أهل الظاهر؟؟

تمسكوا به : أن القياس إنما يفيد الظن والتخمين ، وصاحب القياس صاحب شبهة ، ربما أصاب الحق وربما أخطأ الطريق ... » [١] .

٣- إنكار الرأي والظن عمومًا :

من المعلوم أن الرأي كالقياس ، منه الصحيح ومنه الفاسد . والصحيح ما كان مبنيًا على أدلة وشواهد معتبرة . والفاسد ما كان مبنيًا على هوى ، أو غلط ، أو شيء يحسبه صاحبه دليلًا وما هو بدليل . وقد بين العلماء ما يصح من الرأي في الدين وما لا يصح . فليس كل رأي مقبولًا ، وليس كل رأي مردودًا ، وقد فصل ابن القيم وميز بين أنواع الرأي المذموم ، وأنواع الرأي المحمود ، في بحث نفيس له حول الإفتاء بالرأي [٢] .

ولكن الذي أريده الآن هو فقط ذكر بعض الرافضين للاجتهاد بالرأي والظن ، أيًا كان دليله ومصدره . وأهم الذين حملوا هذا اللواء هم الظاهرية والشيعة الإمامية .

فأما الظاهرية ، فلسانهم المدافع عن مقالاتهم ، هو ابن حزم . وابن حزم ـ كما هو معلوم ـ ينكر كل دليل سوى ظواهر الكتاب والسنة ، فلا عمل عنده بإجماع ولا قياس ولا حديث مرسل ، ولا قول صحابي ، ولا عمل أهل المدينة ، ولا شرع من قبلنا ، ولا استصلاح ولا استحسان ، ولا تأويل ولا تعليل . فكل هذا باطل في نظره ، لا حجة فيه ولا عبرة به . وقد عقد لإبطال هذا كله أبوابًا مطولة من (الأحكام) ومنها : « الباب الخامس والثلاثون : في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي ، وإبطال كل ذلك » .

وفي أوائل كتابه (المحلى) تطرق إلى مسألة ما إذا أراد العامي أن يستفتي ، وكان بالبلد صاحب حديث ، وفقيه صاحب رأي ، فأيهما يستفتي؟ قال : « فليسأل صاحب الحديث ، ولا يحل له أن يسأل صاحب الرأي أصلًا . برهان ذلك قول الله ﷻ : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣] وقوله : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [٣] [النحل:٤٤] .

---

(1) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٣٧.

(2) انظر : إعلام الموقعين ١/ ٤٧ – ٨٥.

(3) المحلى ١/ ٦٨.

فهذا هو الدين ، لا دين سوى ذلك ، والرأي والقياس ظن . والظن باطل » [١]

ثم قال عن العالم المجتهد : « ولا يحل له الحكم بالظن أصلًا » [٢] . واستدل ببعض النصوص القرآنية والحديثية الواردة في ذم الظن والتحذير من اتباعه . وقد تقدم بعضها قريبًا .

وأما الشيعة الإمامية ، فيلتقون مع الظاهرية في إنكار القياس والرأي والاجتهاد . ولكنهم ـ مقابل هذا ـ يوسعون مفهوم « السنة » لتشمل عندهم سنة « المعصومين« وهم الأئمة الأحد عشر ، في انتظار « عودة » الثاني عشر !

وقد تولى العلامة محمد باقر الصدر عرض موقف الإمامية من الاجتهاد بالرأي والظن ، فقدم أولًا مفهومًا مشوهًا للاجتهاد عند المذاهب السنية ، مفهومًا يجعله مجرد فكر وذوق للمجتهد ـ وهو ما لا يقول به أحد من فقهاء السنة ـ قال : « والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي . فالفقيه حيث لا يجد النص ، يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه ، ويبني على ما يرجح في فكره الشخصي من تشريع ، وقد يعبَّر عنه بالرأي أيضًا » [٣] .

ثم قال : « وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السني وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة ، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت والفقهاء الذين ينسبون إلى مدرستهم » [٤] . وذكر أن كتبًا عديدة ألفت عندهم في إبطال الاجتهاد ، منها كتاب لعبد الله بن عبد الرحمن الزبيري في الرد على أصحاب الاجتهاد والقياس .

وكتاب للشيخ المفيد هو « النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي » . ونقل عن علماء الإمامية أقوالًا في ذم الاجتهاد والتشنيع على أصحابه ، كقول الصدوق : « فكيف تصلح

---

(1) المحلى ١/ ٦٨.

(2) نفسه٧١

(3) المعالم الجديدة للأصول ص ٢٤.

(4) المعالم الجديدة للأصول ٢٤.

الأمة لاختيار الإمام ، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة »[(١)] ، وقول السيد المرتضي : « إن الاجتهاد باطل ، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد »[(٢)] ، وقد حكى الغزالي أن الإمامية يقولون : « لا مجال للظن في الأحكام »[(٣)]

٤- هل القول بالظن تشكيك في أحكام الدين؟

يرى ابن حزم أن القول بظنية أخبار الآحاد ، لكون رواتها يجوز عليهم الغلط والنسيان ، ويجوز عليهم الزيادة والنقصان ، بل من الممكن أن يقع من بعضهم تعمد الكذب والتحريف ، يرى أن القول بهذا يفضي ولا بد إلى اعتبار الأحاديث النبوية قد دخل فيها الكثير مما ليس منها ، وضاع منها الكثير مما هو منها . بل أكثر من هذا ، يرى أن ضياع بعض الأحاديث ، ووجود أحاديث أخرى مكذوبة ، يؤدي إلى تطرق الضياع والفساد إلى القرآن نفسه ، باعتبار أن السنة مبينة للقرآن . فكل ما يصيبها ينعكس على المبيَّن ومعانيه وأحكامه . وهكذا يفضي السير في هذا الطريق إلى « الانسلاخ من الإسلام ، وهدم الدين ، والتشكيك في الشرائع »[(٤)] .

ولهذا فهو يغلق هذا الطريق ، وبصفة نهائية محكمة ، من أول خطوة . فيرى أن الله تعالى ، الذي أكمل دينه وأتم نعمته ، قد تولى حفظ هذا الدين وضَمِن سلامته . وبما أنه أمرنا بقبول رواية العدل الثقة في تبليغ دينه ، وعمل على ذلك رسوله ﷺ ، فإن كل ما يرويه لنا العدل الثقة ، عن مثله عن رسول الله ، فهو حق مقطوع بصدقه ، محفوظ بحفظ الله ، وراويه معصوم من الكذب والغلط والنسيان ، وهو يرى أن قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] ، يدخل فيه القرآن والسنة معاً ، وأن قصره على القرآن وحده « دعوى كاذبة مجردة عن البرهان ، وتخصيص للذكر بلا دليل ...»[(٥)] .

---

(1) نفسه ص ٢٥.
(2) نفسه ص ٢٥.
(3) المستصفى ٢/ ٣٦١.
(4) الإحكام ١/ ١٢٣.
(5) نفسه ١٢٢.

ثم يرى أن ما جاءنا من نصوص الشرع ومعانيها وأحكامها ، قد وقع بيانه بيانًا قطعيًا لا يمكن أن يصيبه خفاء ، أو أن يبقى معه التباس ، أو أن يشوبه إشكال . يقول : « وقد علمنا أنه لا يمكن أن يخفى الحق في الدين على جميع المسلمين . بل لا بد أن تقع طائفة من العلماء على حكمه بيقين ، لما قدمنا في كتابنا هذا من أن الدين مضمون بيانه ورفعُ الإشكال عنه ، بقول الله تعالى : ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩] ، وبقوله تعالى : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤] »[1] .

٥- هل كل مجتهد مصيب؟

هذه المسألة أيضًا لا بد من التعرض لها في إطار الإشكالات الواردة على نظرية التقريب والتغليب . ذلك أن لها صلة وثيقة بالاجتهاد الظني ، وبالعمل بغلبة الظن عمومًا . فالقائلون بأن كل مجتهد مصيب ، ينطلقون من مشروعية العمل بالظن ، ومن كون المجتهد إنما يقول ويأخذ بما غلب على ظنه ، وأنه لم يكلَّف غير هذا . فإذا بذل قصارى جهده ، ثم غلب على ظنه حكم من الأحكام أو معنى من المعاني ، فذلك هو المطلوب منه ، فلا يمكن اعتباره مخطئًا ، وقد قال بهذه المقالة بعض مشاهير المتكلمين والأصوليين . ولكنه مع ذلك قول خطير الشأن ، يؤدي السير عليه إلى إشكالات عويصة ، من هنا كان لا بد لي من مناقشته وتمحيصه .

هذه جملة قضايا يمكن الاعتراض بها على نظرية التقريب والتغليب . أو على جوانب منها على الأقل . وبعد عرضها وبيان وجه معارضتها ، أنتقل إلى مناقشتها والجواب عليها . والله المستعان .

رفع الإشكالات والاعتراضات :

لقد ظهر من خلال العرض السابق أن هذه الإشكالات والاعتراضات ، بعضها نابع من بعض ، وترجع في معظمها إلى رفض ما فيه احتمال وظن ، وإلى اعتبار الظن مذمومًا مرفوضًا في الدين مطلقا ، وأنه يؤدي إلى الاختلاف والفرقة ، ويؤدي إلى التشكيك في

---

(1) الإحكام ٨/ ١٣٧.

أحكام الدين ، ويؤدي إلى تصويب جميع الأقوال على تضادها وتنافرها . ولهذا لا بأس علي في هذا الرد إن دمجت بعضها في بعض ، وركزت ما هو جوهري فيها .

١ - مسألة الظن في أحكام الشرع :

سبق في أول هذا الفصل أن بينت من خلال الآيات والأحاديث أن الظن ليس كله مذمومًا محظورًا في الدين . بل منه ما **يجوز** العمل به ، ومنه ما **يجب** العمل به .

وسبق في مبحث المصطلحات أن الظن يَرِد في اللغة وفي نصوص الشرع بمعانٍ متعددة ، منها الرجحان ، ومنها اليقين .

ونحتاج الآن ، وفي نطاق الرد على منكري الظن كلية ، إلى مزيد من التوضيحات والإضافات إلى ما تقدم .

فأولًا أنبه على أن كثيرًا من الحقائق والمعاني والأحكام الشرعية ــ وغير الشرعية ــ لا يكون فيها اختلاف إلا بسبب التسمية ، بينما المسمى لا خلاف فيه ومن ذلك ما نحن فيه .

مثلًا خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ يفيد الظن أم اليقين؟ ما قيمة هذا السؤال ، وما قيمة جوابه عند من اتفقوا على وجوب الإيمان به والعمل بمضمونه ؟ فمن نظر إلى النتيجة والمآل ، تلاشت عنده الاحتمالات النظرية والعقلية الواردة عليه .ومن وقف عند الزاوية النظرية الذهنية ، وجد أن الشكوك والاحتمالات تبقى واردة مهما ضؤلت ، فقال بأن أخبار الآحاد ظنية ، ولكنه ظن لا يضرها ولا يوقف العمل عليها . ولهذا عندما يقال لهم : خبر الواحد عندكم لا يفيد العلم ، وأنتم تقولون به على الله ، وهذا خلاف قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء:٣٦] ، فإنهم يردون بأننا على علم ، لأن أدلة العمل بخبر الواحد الثقة ــ النقلية والعقلية ــ هي أدلة قاطعة ، فنحن قاطعون بصواب أخذنا بخبر الواحد وعملنا بمقتضاه[1] ، والذين يصرون على أن خبر الواحد يفيد القطع ويفيد اليقين ، لا أظن إلا أنهم يحسون أن قدرًا من الاحتمال يبقى ممكن التطريق إلى خبر الواحد ، من حيث هو خبرٌ واحدٍ ، ولكنهم

---

(1) انظر في هذا المعنى: المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ١٢٤.

يتجاهلون ذلك ويهملون الالتفات إليه ، لضآلته وبعده ، ويسمون إفادته قطعًا ويقينًا . ولو تجاهل الأولون ما تجاهله هؤلاء وأهملوا ما أهملوه ، لقالوا مثل قولهم .

ومن هنا صار للقطع في اصطلاح الأصوليين معنيان ، ولا فرق بينهما إلا من الناحية النظرية البحتة . قال صاحب (التوضيح) : « وأعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين : أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلًا ، كالمحكم والمتواتر . والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل ، كالظاهر والنص والخبر المشهور ...» (١) .

وقال الشيخ المطيعي : « القاطع يطلق ، ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلًا ، وهو البرهان العقلي أو الدليل النقلي إذا حفت به قرائن قاطعة ، فَتَعَيَّن المراد منه قطعًا مع قطعية الثبوت . ويراد منه ما لا يكون فيه احتمال يعتقد به في العرف والعادة ...» (٢) .

فهناك إذاً احتمالات لا يُعتقد بها ولا يلتفت إليها في العرف والعادةً ، وذلك نظرًا لشدة بعدها وعدم استنادها إلى أي دليل معتبر ، ولكنها أيضًا لم تجد في الطرف الآخر ما يبطلها ويمحوها بصفة نهائية . فمن ينظر نظرة عملية واقعية يعتبر المسألة قطعية ومنتهية . ومن يريد أن يدقق ويمعن النظر ، يجد أن الاحتمال وارد . ويصدق هذا على كثير من أخبار الآحاد .

كما ينطبق أيضًا على دلالات بعض النصوص . فقد تكون على درجة من البداهة والوضوح يمكن معها لقائل أن يقول : إنها قطعية الدلالة . ولكن غيره ممن يتشددون في إطلاق وصف القطع يقول : ليست قطعية ، وإن كانت قريبة من القطع . وإذا لم تكن قطعية ، فهي ظنية . يقول الدكتور محمد أديب صالح : « والذي نراه ، أن محل النزاع بين الفريقين ، هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد ، وهو الذي لا تدل عليه قرينة . فالفريق الأول يرى أن هذا الاحتمال لا عبرة له ، فلا يتنافى مع القطعية بينما يرى الفريق الثاني أن الاحتمال ــ وإن كان بعيدًا ــ يتنافى مع القطعية ، فهو يوجب العمل دون العلم ...

(1) التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة الحنفي ١/ ١٢٩.
(2) سلم الوصول ٤/ ٥٩.

فالخلاف يكاد يكون لفظيًا »[(١)] .

فإذا تجاوزنا هذا المستوى الذي تتقارب فيه المسافة ـ بل تكاد تتلاشى ـ بين القطع والظن ، حتى ليمكن تسميته بالظن القاطع ، إذا تجاوزنا هذا المستوى ، فإننا واجدون لا محالة أحكامًا ومقتضيات دون هذا المستوى في القوة . لنأخذ مثلًا الأحاديث الحسنة ، وخصوصًا منها ما كان حسنًا لغيره ، ولنأخذ دلالة العمومات التي كثر فيها التخصيص ، وبعض المفهومات التي كثر حولها الخلاف ، ولنأخذ أكثر الأقيسة ... إلخ .

إن أحدًا لا يستطيع ادعاء القطع في هذه الأدلة ، مع أن العمل بها ماض منتشر عند جماهير العلماء . وهي أدلة ظنية عند الموافق والمخالف . فهل تدخل في الظن الذي جاء ذمه والتحذير منه في القرآن والحديث؟ وهل يصدق عليها ما قاله ابن حزم وغيره من أن الظن باطل لا يحل الحكم به أصلًا ؟ .

يقول أبو الحسين البصري : « إن الله تعالى إنما ذم من لم يتبع إلا الظن . بقوله : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم:٢٣] ، فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن .

وقوله عقيب ذلك : ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم:٢٨] ، يفيد أن ما فعلوه من أنهم ما يتبعون إلا الظن ، لا يغني من الحق شيئًا فكان الظن وحده لا يغني من الحق شيئًا ...»[(٢)] ومعنى هذا أن الظن المذموم ، الذي لا يغني من الحق شيئًا ، هو الظن المحض ، وأن الممنوع شرعًا هو اتباعه وحده ، بلا دليل يشهد له . أما الظن الذي يعززه الدليل ويبعث عليه ، فليس داخلًا في مقتضى الآية التي قالت : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ أي يتبعون الظن المحض ، ويتبعونه وحده . أما من يتبع ظنًا قام عليه الدليل ، فإنما هو متبع للدليل . واتباع الدليل واجب ، ولا يكون الدليل دليلًا إلا إذا أفاد على الأقل رجحانًا في المدلول ، فما دل دلالة مرجوحة ليس بدليل . وما دل دلالة مساوية لغيرها ليس بدليل . يقول العلامة السيد محمد بن إسماعيل الأمير «الصنعاني» ، في رد له على ابن

---

(1) تفسير النصوص ١/ ١٥٤-١٥٦.

(2) المعتمد ٢/ ١٢٥.

حزم : « وإذا عرفت هذا ، عرفت أن المذموم من الظن هو ما كان بمعنى الشك ، وهو التردد بين طرفي الأمر . فطرفاه مستويان ولا راجح فيهما ، فهذا يحرم العمل به اتفاقاً ، وهو الذي أكذبُ الحديث . وهو الذي لا يغني من الحق شيئًا . وهو بعض الإثم الذي أراد الله تعالى : ﴿ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ [الحجرات:١٢] ، وذلك لما تقرر في الفطرة وقررته الشريعة ، أن لا عمل إلا براجح يستفاد من علم أو ظن ، وأما الظن الذي بمعنى الطرف الراجح ، فهو متعبد به قطعًا ، بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه »[١] .

ومما يؤكد أن الظن بهذا المعنى لا مفر منه في أحكام الشريعة ، وأنه واقع لا يرتفع ، هو أن الذين ينكرون الظن ويعلنون رفضهم العمل به ، يضطرون مرارًا إلى الاعتراف به صراحة أو ضمنًا ، فهذا ابن حزم الذي رأينا من موقفه ما رأينا يضطر اضطرارًا للاعتراف بأن في النصوص الشرعية ما يدق معناه ويغمض حكمه ، حتى يشكل أمره على كبار العلماء ، وحذاق الفقهاء ، قال ~ : « وأما الوجوه التي لا نقطع فيها على تفسيق المخالف لنا ، ولا على أنه مخطئ عند الله تعالى ، بل نقول نحن على الحق عند أنفسنا ، ومخالفنا عندنا مخطئ مأجور ، والله أعلم ... »[٢] .

قال : « ... وأدق ذلك وأغمضه : أن ترد آيتان عامتان ، أو حديثان صحيحان عامان ، أو آية عامة وحديث صحيح عام ، وفي كل واحدة من الآيتين ، أو في كل واحد من الحديثين ، أو في كل واحد من الآية والحديث ، تخصيص لبعض ما في عموم النص الآخر منهما ...»[٣] .

ومَثَّل لذلك بقوله تعالى : ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَ ۗ﴾ [النساء:٢٣] ، مع قوله : ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ ۚ﴾ [النساء:٣] .

وبقوله ﷺ : « **لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب** »[٤] ، مع قوله عند ذكر الإمام : « **وإذا**

---

(1) من تعليق له نشر بهامش المحلى لابن حزم ١/ ٧١.

(2) الإحكام ٨/ ١٤٧.

(3) نفسه .

(4) رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن.

قرأ فأنصتوا » [(١)] .

وبقوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران:٩٧] .

مع قوله ﷺ : « **لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم** » [(٢)] .

فكل نصين من هذه النصوص يعارض بعمومه عموم الآخر . فلا بد أن أحدهما مخصص للآخر . لكن كيف نميز المخصِّص من المخصَّص؟ ها هنا محل الإشكال وموضع الاحتمال . فلا يبقى أمام الفقيه بعد البحث والنظر إلا الترجيح . وقد ذكر ابن حزم اختياراته في هذه النصوص ، ولكنه لم يسمها بأكثر من الترجيح ، ثم علل ذلك بقوله : « فإن متعلق خصومنا هنا قوي ، ووجه خطأ من أخطأ ههنا خفي جدًا ، دقيق البتة ، لا يؤمَن في مثله الغلط على أهل العلم الواسع ، والفهم البارع والإنصاف الشائع » [(٣)] .

وقد رد ابن بَرهان على من يرفضون القياس بدعوى أنه ظني ، رد عليهم ردًا غاضبًا ، فقال : « ثم نقول : مَعَاشِرَ نفاة القياس ، من أي طبقات الناس أنتم؟

إن كنتم من أهل الظاهر ، فقد عملتم بأخبار الآحاد والعمومات ، وهي ظنون مجردة [(٤)] .

وإن كنتم من الروافض ، فالروافض صنفان : إمامية وإسماعيلية .

أما الإمامية : فإن الاعتماد عندهم على قول الإمام المعصوم ، وهذا تعطيل للمصالح والحِكَم ، وترك الناس سُدى يتهافتون في مهاوي الردى [(٥)] .

فإن قلتم : نحن إسماعيلية ، فمعلوم أنكم تتمسكون بقول من لا يعرف قبيله من

---

(1) جزء من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ ، أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد .

(2) وردت عدة أحاديث بهذا المعنى في الصحيحين وغيرهما.

(3) الإحكام ٨/ ١٤٨.

(4) ليست مجردة ، كما سبق البيان .

(5) أي بسبب اعتمادهم على الإمام فيما يستجد ، وهو غائب إلى أجل غير مسمى ؟!

دبيره ، ولا قام برهان ولا دليل على عصمته ، فليس بعد ترك العمل بالقياس إلا الضلال »[١] .

فهو يقصد ـ بصفة عامة ـ أن بعض الطوائف التي أنكرت العمل بالظن في بعض المواطن ، واقعة فيه ولا بد في مواطن أخرى ، أو هي واقعة في تخبطات لا دليل عليها أصلًا ، لا قطعيًا ولا ظنيًا .

الظن والاختلاف :

وقريب مما نحن فيه ما يتمسك الشيعة وغيرهم من منكري القياس والظن ، من كونهما يفضيان إلى الاختلاف في الدين ، وقد ورد النهي عن الاختلاف وذمُّه في القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة[٢] . وهذا مردود من وجوه :

منها أن منع القياس ، ومنع العمل بالظنون الراجحة ، لا يرفع الخلاف بل يزيده . ومنها أن الخلاف واقع حتى في فهم النصوص الشرعية نفسها .

ومنها أن الخلاف ـ إذا تأملناه وتتبعنا أمره ـ يكاد يكون ضرورة بشرية لا مخلص منها .

وعلى هذا ، فإن ذم الاختلاف والنهي عنه في القرآن والآثار ، لا بد وأن يحمل على أحد أمرين ، أو هما معًا : إما أنه محمول على اختلافات مخصوصة ، كالاختلاف في أصول الدين وأصول الشريعة وقواطعها . أو أنه محمول على ما يلازم الخلاف عادة ، من تخاصم وتدابر وتباغض وتفرق .

ومما قاله الإمام الغزالي ، وهو يرد على هذه الشبهة من شبه نفاة القياس : « وأما ما رووه عن الصحابة ﷺ في ذم الاختلاف ، فكيف يصح ، وهم أول المختلفين والمجتهدين . واختلافهم واجتهادهم معلوم تواترًا ...»[٣] .

والاختلاف لم يقع بين الصحابة فحسب ، ولكنه وقع حتى بين الأنبياء ، وحتى بين

---

(1) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٤١-٢٤٢.

(2) المستصفى ٢/ ٢٦٠.

(3) نفسه ٢٦٢.

الملائكة . فمن اختلافات الأنبياء ، ما حكاه القرآن الكريم عن داوود وولده سليمان ، عليهما الصلاة والسلام ، في قوله سبحانه : ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ ﴾ [الأنبياء:٧٨،٧٩] ، فقد حكم داوود وسليمان في نازلة واحدة ، بحكمين مختلفين .

ومثل ذلك اختلافهما المذكور في الحديث عن أبي هريرة ﷺ ، عن النبي ﷺ قال : « **بينما امرأتان معهما ابناهما ، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما ، فقالت هذه لصاحبتها : إنما ذهب بابنك أنت ، وقالت الأخرى : إنما ذهب بابنك ، فتحاكمتا إلى داود فقضى به للكبرى ، فخرجتا على سليمان بن داوود عليهما السلام ، فقال ائتوني بالسكين أشقه بينكما ، فقالت الصغرى : لا ، يرحمك الله ، هو ابنها ، فقضى به للصغرى** » [1] .

وقد أخبرنا الله تعالى عن اختلاف موسى وأخيه هارون ـ وهما نبيان أيضا ـ فقال ﷻ : ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف:١٤٢] . ثم قال سبحانه : ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ ﴾ [الأعراف:١٤٨] ، وكان ما كان من عبادتهم للعجل الذهبي واضطرار هارون لتركهم على ذلك [2] ، ثم قال سبحانه : ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف:١٥٠] .

وكذلك اختلف موسى مع الخضر اختلافات عدة ، وكلاهما نبي . وقد فصل الله ذلك في سورة الكهف .

واختلف موسى أيضًا مع آدم . عليهما الصلاة والسلام . كما في حديث أبي هريرة قال :

---

(1) الحديث متفق عليه.

(2) ستأتي دراسة مفصلة لاجتهاد هارون وموقف موسى منه في فصل المصالح والمفاسد من الباب الثالث.

قال رسول الله ﷺ : « **احتج آدم وموسى ، فقال له موسى : أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة؟! فقال له آدم : وأنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه ، ثم تلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق؟!** »[(١)] .

واختلفت الملائكة ، كما جاء في قصة الرجل الذي قتل مائة نفس ، ثم خرج متوجهًا إلى بلد آخر طلبًا للتوبة وإصلاح حاله ، فمات في الطريق ، فتنازعته واختلفت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، حتى بعث الله من يفصل بينهم[(٢)] .

وقد يشتد الخلاف بين الملائكة حتى يصير نوعًا من الخصام ، كما تشير إلى ذلك الآية : ﴿ مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [ص:٦٩] .

وهكذا يظهر أن الاختلاف في الرأي والاجتهاد أصيل وعريق في الخلق ، وهو طبيعة من طبائعهم وضرورة من ضرورات تكوينهم ، وليس سبب الاختلاف بين الخلائق محصورًا في التفاوت العلمي ، كما قد يفهم من قول ابن المرتضى اليماني : « علة الاختلاف : التفاضل في العلم »[(٣)] .

فهذا سبب من بين أسباب كثيرة للاختلاف . فهناك اختلاف النفوس والأمزجة ، وهناك اختلاف الهمم والأغراض ، وهناك اختلاف العقل والنظر . وهناك اختلاف التجارب والخبرات . وهناك قصور اللغة ونقص التفاهم بها ... فكل هذه ـ وربما غيرها ـ أسباب للاختلافات التي تحصل بين الناس في مجالات كثيرة من حياتهم وعلومهم وآرائهم .

ومن السذاجة القول : إن منع العمل بالقياس سيرفع الخلاف ، أو إن منع الحكم بالظنيات سيرفع الاختلاف ، أو إن إتباع « إمام معصوم« سيرفع الخلاف ، أو ما أشبه هذا مما يقوله ، أو يوحي به ، المعارضون لبعض الأدلة الظنية .

ولو أراد الله تعالى حظر الخلاف ، ورفعه عن العباد لما وقع بين أنبيائه ورسله ، ولما

---

(1) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، من صحيحه.

(2) الحديث متفق عليه ، وسيأتي نصه في مناسبة قادمة بحول الله تعالى .

(3) إيثار الحق على الخلق ، ص ٨٩ .

وقع بين ملائكته الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

ثم هل الذين تركوا القياس ، وذموا الاجتهاد ، وحذروا من الظنون ، هل نَجَوْا هم أنفسهم من الاختلافات فيما بينهم ، وداخل فرقهم ومذاهبهم؟ وهل هم على كلمة واحدة في كل أمر من أمور الدين؟ وفي كل حكم من أحكامه؟

لقد اختلف الخوارج وتصارعوا حتى فنوا أو كادوا ، واختلف المعتزلة حتى صار لكل مدينة معتزلتها ، ولكل معتزلي فرقة وأتباع مختلفون مع الآخرين ، واختلف الشيعة حتى فاقوا العد والحصر في فرقهم ، وأما الظاهرية فقلة قليلة ، ومع ذلك فبينهم اختلافات في الأصول والفروع .

ولقد بلغ من اختلاف الظاهرية ــ على قلتهم ــ أن بعضهم يرى خبر الواحد حجة قطعية ، وأنه يفيد العلم والعمل معًا ، وبعضهم لا يراه حجة أصلًا ، لا في علم ولا عمل .

وأما أتباع « الإمام المعصوم » فيرون أن اتباعهم هذا قد أخرجهم من دائرة الاختلاف ولكن هيهات ، وهذا مثال واحد يكشف عن وجود الاختلافات الواسعة بين أئمتهم وعلمائهم ، وقد نقله محمد باقر الصدر :

« عن زرارة قال : سألت الباقر (ع) فقلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم[1] الخبران ، أو الحديثان ، المتعارضان ، فبأيهما آخذ؟ قال (ع) : يا زرارة خذ بما اشتهر به أصحابك ودع الشاذ والنادر . فقلت : يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم! فقال (ع) : خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك . فقلت : إنهما معًا عدلان مرضيان موثقان ، فقال (ع) : انظر ما وافق منهما مذهب العامة[2] ، فاتركه وخذ ما خالفهم . قلت : ربما كانا معًا موافقين لهم ، أو مخالفين ، فكيف أصنع؟ فقال (ع) : فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط . فقلت : إنهما معًا موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع؟

---

(1) يعني عن أئمة أهل البيت.

(2) هم من سوى الشيعة من المسلمين ، ويطلق المصطلح خاصة على أهل السنة.

فقال (ع) : إذن فتخير أحدهما ، فتأخذ به وتدع الآخر » [1] .

وإذا كان في حياة الإمام وبمحضره ، فكيف إذا غاب وطال غيابه ...؟!

٢- مسألة التشكيك في أحكام الدين :

يرى ابن حزم ـ كما ذكرت من قبل ـ أن القول بظنية أخبار الآحاد ، وبجواز الغلط والنسيان والكذب على الرواة ، يفضي ضرورة إلى القول بضياع كثير من الأحاديث النبوية ، وإلى تسرب أحاديث موضوعة إلى السنة النبوية وانطلاء أمرها على الأمة ، وإلى أن تكون أحاديث كثيرة أخرى قد دخلها النقصان والزيادة والتحريف . ويرى أن هذا هدم للدين وتشكيك في شرائعه ، وأن كل هذا مناف لما تعهد به الله تعالى من حفظ الذكر الذي أنزله ، والذي يدخل فيه القرآن والسنة .

وأبدأ في مناقشة هذا الرأي بمسألة « حفظ الذكر » المنصوص عليه في قوله ﷻ : ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] .

فابن حزم ــ كما تقدم في نص كلامه ــ يعتبر أن الذكر في هذه الآية يشمل القرآن والسنة ، وأن قصره على القرآن وحده دعوى كاذبة ، وتخصيص للذكر بلا دليل .

وهذا مذهب عجيب من ابن حزم ، وأعجب ما فيه أنه عدول عن الظاهر من إمام لأهل الظاهر . فإن من أظهر الظاهر أن « الذكر « في هذه الآية ، وآيات أخرى كثيرة ، هو القرآن الكريم . وعلى هذا جماهير العلماء ، والمفسرين خاصة ، خلفًا عن سلف .

فأما القرآن فيطلق الذكر في آيات كثيرة ، يتضح من سياقاتها ومضامينها ، بشكل لا غبار عليه ، أن الذكر هو القرآن نفسه ، فإدخال غيره معه هو الذي يحتاج إلى دليل وليس العكس . وها هي بعض الآيات التي ورد فيها لفظ الذكر مرادًا به القرآن :

﴿ وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ أَفَأَنتُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴾ [الأنبياء : ٥٠] .

---

(1) جامع أحاديث الشيعة ١/ ٦٢ (عن: دروس في علم الأصول ، لمحمد باقر الصدر ، الحلقة الثالثة ص ٥٥٩) .

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس:٦٩] .

﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ۝٢٥ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ۝٢٦ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[التكوير:٢٥-٢٧] .

﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم:٥١] .

﴿قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝١٠ رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ﴾ [الطلاق:١٠ ، ١١] وجاء حكاية عما كان يقوله المشركون .

﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ۝٧ أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا﴾ [ص:٧ ، ٨] .

﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر : ٦] وإثرها جاء قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] .

فأي ظهور أظهر من كون الذكر في هذه الآيات مراد به القرآن الكريم؟ ومن أراد المزيد ، فليراجع تفسيرات الآيات وأسباب نزول بعضها . ولكني لا أحاجج ابن حزم إلا بما يسلم به .

فإن لم يكْفِه دلالة الآيات السابقة ، أتيته بما هو منطوق صريح وذلك قوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝٤١ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت:٤١ ، ٤٢] ، فالذكر بنص الآية هو الكتاب العزيز المنزل من حكيم حميد .

وأكثر من هذا ، وأدعى للعجب ، أن ابن حزم احتج علينا بقول الله تبارك وتعالى : ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤] ، وقال : « فصح أنه عليه السلام مأمور ببيان القرآن للناس ، فإذا كان بيانه عليه السلام ، غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الانتفاع بنص القرآن ...» ومعنى كلامه هذا أن السنة مبينة للذكر الذي هو القرآن . فهو من حيث لا يشعر يعود إلى الصواب ، وهو أن الذكر هو القرآن . وذلك

مباشرة بعد تنصيصه على أن تفسير الذكر بالقرآن وحده « دعوى كاذبة مجردة عن البرهان ، وتخصيص للذكر بلا دليل » !!

فالآية صريحة في أن سنة الرسول بيان للذكر الذي نزله الله . فالسنة غير الذكر والبيان غير المبيَّن .

ومما قاله العلماء والمفسرون في آية : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] حكى القاضي عياض في مداركه قال : « ذكر أبو عمر المقرئ ، عن ابن المنتاب القاضي ، قال : كنت عند إسماعيل[1] يومًا ، فسئل : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال : قال الله تعالى في أهل التوراة : ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ ﴾ [المائدة:٤٤] ، فوكل الحفظ إليهم .

وقال في القرآن : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ، فلم يجز التبديل عليهم فذكر ذلك للمحاملي ، فقال : ما سمعت كلامًا أحسن من هذا .

قال القاضي ~ : وقع لي أيضًا هذا الكلام مرويًا من طريق الأندلسيين ، أن نصرانيًا سأل محمد بن وضاح عن هذه المسألة فأجابه بمثل هذا الجواب »[2] .

وقال القرطبي : « قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ يعني القرآن »[3] . ثم أورد أقوالًا بهذا المعنى لعدد من العلماء .

أما أن حفظ الله تعالى للذكر الذي هو القرآن ، يستلزم حفظ الله للسنة التي هي بيانه ، لأن حفظها حفظ للقرآن ، فهو أقرب إلى المنطق والمعقولية ، ولو أنه لم يرد به نص . لكن يَرِدُ عليه أن الرسول ﷺ لم يبين كل القرآن ، ولم يبين كل شيء في القرآن .

والأقرب من هذا والأسلم هو أن نقول : بما أن السنة جزء أساسي ومصدر رئيسي للدين بكل جوانبه وأصوله وفروعه ، وبما أنه لا دين بعد الإسلام ولا نبي بعد نبيه ، فإن

---

(1) هو القاضي إسماعيل بن إسحاق ناشر مذهب مالك وناصره بالعراق ٢٠٠-٢٨٤هـ.

(2) ترتيب المدارك ٤/ ٢٨٣.

(3) الجامع ١٠/ ٥،٦.

حفظ السنة أمر ضروري ، لأن بقاء الدين ، متوقف على بقائها ، وحفظه متوقف على حفظها . هذا نعم .

لكن هل حفظت السنة بنفس الكيفية التي حفظ بها القرآن؟ وهل حفظت السنة بنفس الدرجة التي حفظ بها القرآن؟ الجواب : كلا .

فأما من حيث الكيفية ، فإن القرآن قد تعهد الله بنفسه بحفظه ، ولم يرد مثل هذا في السنة . ثم بالإضافة إلى حفظ الله المباشر للقرآن ، وهو حفظ لا يحتاج لا إلى (كيفَ؟) ولا إلى (بماذا؟) ، ولا يتوقف على أحد ولا على شيء ، بالإضافة إلى هذا ، فإن الله تعالى قد حفظ القرآن بكيفية عادية أيضا ، وسخر لذلك أسبابًا دنيوية بشرية عادية . فكانت كتابته آنية مستمرة . وكان كُتَّابه متعددين منذ لحظة النزول ، وكانوا أيضًا متفرغين له لا يكتبون سواه . بل إن جميع المسلمين نُهُوا عن كتابة غير القرآن .

فقال ﷺ : « **لا تكتبوا عني غير القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه** »[1] . وكان القرآن منذ لحظة نزوله يحفظ حفظًا حرفيًا ، يحفظه رسول الله أولًا ، ثم يستمر الحفظ في المسلمين حرفيًا عن ظهر قلب . ثم إن تلاوته واستظهاره بالمناسبة وبغير مناسبة ، كان أمرًا قائمًا آناء الليل وأطراف النهار . ثم جعل على حفظه وتلاوته الأجر الجزيل المغري . فيقال لحافظه يوم القيامة : اقرأ وارتق ، فإن منزلتك عند آخر آية تقرؤها ، وأما تاليه فله بكل حرف حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها ، إلى حوافز وإغراءات أخرى ، تجعل الناس يتسابقون إلى حفظ القرآن الكريم . وهو ما حصل بالفعل ، ولم تزده الأيام إلا رسوخًا واتساعًا .

أما حفظ السنة فكان له شأن آخر ، وتم على نحو مغاير كيفًا ودرجة .

فحفظ السنة لم ينص الله تعالى على توليه له بنفسه ، كما هو الشأن في القرآن . فلم يبق إلا حفظها بواسطة الأسباب العادية .

وحتى هذه الأسباب العادية لم يتيسر منها للسنة ما تيسر للقرآن . والفروق بين حفظ

---

(1) رواه مسلم في الزهد ، ورواه أحمد في مسنده ، عن أبي سعيد الخدري.

القرآن وحفظ السنة ، وبين جمع القرآن وجمع السنة ، وبين تدوين القرآن وتدوين السنة ، معروفة مفصلة في أبوابها ومظانها ، لا أرى داعيًا لإعادة سردها وبيانها .

ومن هنا كان لا بد أن تظهر على تلك الجهود والإمكانات التي سخرت لحفظ السنة آثارها الطبيعية . ولو في حدها الأدنى . فهي جهود وإمكانات بشرية عادية . فلا بد أن تخيم عليها المتاعب والمعاناة ، ولا بد أن تشوبها الهنات والفلتات ، ولا بد أن تتطلب المراجعات والاستدراكات ... وهذه مجرد إشارات ، تذكرنا بتاريخ علمي ضخم وحافل ، قد تولت تدوينه ودراسته آلاف المؤلفات في تاريخ السنة وعلومها .

أعود إلى جوهر قضيتنا ، وهو : إذا كان حفظ السنة هو غير حفظ القرآن ، وإذا كان حفظ السنة قد تم بجهود بشرية عادية ، وإذا كان العلماء لم يقولوا بعصمة أحد من الرواة ، ولا من العلماء الناقدين والمدونين ، بل جميعهم ــ باستثناء ابن حزم ــ يجوِّزون على الرواة والمدونين الغلط والنسيان ، ويجوزون على بعض الرواة التدليس ، ويجوزون على آخرين الكذب ... فهل هذا كله يقتضي التشكيك في حفظ السنة ، وفي سلامتها من الزيادة والنقصان؟

الجواب على مستويين : مستوى الأمة ، ومستوى الأفراد .

أما على مستوى الأمة ، فلا نستطيع أن نتصور أمة بأكملها مجندة معبأة ، بكامل إيمانها وصدقها وإرادتها ، وبكل جهدها وإمكاناتها ، ثم لا تستطيع أن تصون صيانة كاملة تراث نبيها ، وشطر دينها ، أو لا تستطيع أن تميز ما بث فيه من كذب وزور ، ومن فلتات وغلطات . خصوصًا وأن عددًا كبيرًا من علماء الأمة الأذكياء الأتقياء ، قد نذروا حياتهم كاملة لهذا الأمر ، وفرغوا له أوقاتهم وهممهم ، واشتغلوا به جماعات وفرادى . لا يمكن لهذه الجهود ، على هذا النحو ، إلا أن تكون قد حققت مبتغاها على أكمل وجه ، فثبتت ما هو ثابت وأسقطت ما هو ساقط . وهذا طبعًا لم يقع في سنة أو سنوات ، وإنما في قرون وفترات .

فإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله كثير من العلماء ـ ولا أعلم لهم منازعًا فيه ــ من أن الأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ ، أمكننا القول باطمئنان : إن شيئًا من السنة التي جعلها

الله دينا لعباده إلى يوم القيامة ، إن شيئًا منها لم يضع أبدًا من هذه الأمة . وإن شيئًا مما غلط فيه الغالطون أو كذبه الكذابون لم ينطل أمره على علماء الأمة ، ولم يتسرب ويستقر فيما ثبَّتوه وقبلوه من سنن النبي ﷺ . هذا على مستوى الأمة .

أما على مستوى الأفراد ـ سواء كان هؤلاء الأفراد من العلماء ، أو من العامة ـ فالأمر يختلف . والأصل فيه أن لا عصمة لأحد . وعدم العصمة يتخذ أشكالًا وصورًا عديدة . يتحقق عدم العصمة بالمعصية أيًا كانت درجتها ، ويتحقق بالخطأ في الفعل وفي القول ، ويتحقق بالخطأ في الرأي والفكر .

وفي موضوعنا ، يتحقق عدم العصمة ، في إمكانية الغلط في سماع الحديث ، وفي حفظه ، وفي أدائه للغير ، وفي كتابته ، وفي الغلط بتصديق ما ليس بصدق ، وتكذيب ما ليس بكذب ، أو بالتوقف فيه ، ويتحقق باحتمال العمد والكذب في كل هذا .

فهذا كله جائز وواقع في موضوعنا ، كل هذا وقع وثبت ، وإن كان يختلف باختلاف صفات الناس ، فيقلُّ أو ينعدم أو يكثر هذا النوع أو ذاك ، من العيب والنقص ، تبعًا لصفات كل واحد ، وتبعًا لدرجة إيمانه وتقواه ، أو فجوره وزندقته ، وتبعًا ليقظته أو غفلته ، وتبعًا لحفظه أو سوء حفظه ، وتبعًا لدرجة علمه عمومًا ، ودرجةِ علمه بقضايا الحديث خصوصًا .

ومن هنا يبقى من الجائز أن يقع بعض الأفراد ـ من العلماء ، فضلًا عن العامة ـ في تصديق أحاديث مكذوبة أو التوقف في تكذيبها ، أو الحكم بأنها ضعيفة فقط . كما يمكن أن يردوا بعض الأحاديث الصحيحة ، كما يمكن أن يتوقفوا في تصحيحها وقبولها . كل هذا جائز أن يقع للأفراد .

وهذا شبيه بمسألة فهم المعاني والأحكام التي تتضمنها النصوص الشرعية ، سواء من حيث الأهمية الإجمالية للمسألتين ، أو من حيث التفصيل والتطبيق ، فإذا كنا نجوز أن يغلط الناس في فهم النصوص الشرعية ، فيحملوها ما لا تحتمل ، ويخرجوا منها ما هو منها ، بل قد يوجد من يفعل ذلك عن قصد ، لينصر مذهبًا أو يجلب ما يراه نفعًا ، فيحرف الكلم عن مواضعه ، ويتجاهل المعاني الصحيحة ، ويدافع عن المعاني

الفاسدة ، ويُقَوِّل النصوص ما لم تقله ، ويُحَكّمها بها لم تحكم به ، فكذلك يجوز أن يقع شبيه بهذا في تثبيت الأحاديث وردها ، وكل هذا واقع .

لكن هل يعتبر هذا تشكيكًا في السنة ، وزعزعة لأحكام الدين ، وهدمًا للشريعة؟؟

كلا وأبدًا ، فالدين أثبتُ وأمتن من أن تشكك فيه هذه الآفات ، والشريعة أقوى من أن تنال منها هذه الخدوش ، والسنة أكبر من أن تزعزع ثبوتها وثباتها هذه الهنات والغلطات . وحتى على المستوى الفردي ، فإن دين الفرد لا يفسد ببضعة أخطاء تنطلي على فهمه ، وببضعة أحاديث تلتبس عليه . ليس هذا مما يفسد على المرء دينه إذا سلمت له آلاف الآيات ، وآلاف الأحاديث ، إذا سلمت نصوصًا وأحكامًا ، رواية ودراية . نعم من كثرت عنده الآفات أو أصابت قضايا أساسية وخطيرة في الدين ، فإنها تفسد عليه دينه بقدر ذلك ، ولكن هذا لا يصل إليه إلا المستهترون وذوو الأهواء والأغراض الفاسدة .

٣- مسألة تصويب المجتهدين :

هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة العمل بالظن ، بل هي عند القائلين بها متفرعة عنها ، ومفادها القول بأن (كل مجتهد مصيب) ، لأن المجتهد إنما يتبع في النهاية ما غلب على ظنه . فإن فعل ، فقد أدى ما عليه ، وأصاب ما يسعى إليه . فهو على كل حال مصيب في اجتهاده .

ولا شك أن هذه المقالة تفضي إلى إشكال عويص على نظرية التقريب والتغليب ، وعلى العمل بالظن وغالب الظن بصفة خاصة . إذ أنها تصل بنا إلى أن كل مجتهد يقول ما بدا له ، فتصبح أحكام الدين نابعة من عقل المجتهد وذاته ، لا من نصوص الشرع وأدلته!!

وهذه المقولة تعرضت لخلاف شديد وجدال محترم ، وانقسم الناس فيها إلى فريقين ، فريق المـصَوبِّة ، وهم القائلون بها ، وفريق المخطِّئة وهم الرافضون لها ، القائلون بأن المجتهدين المختلفين ، بعضهم مصيب وغيره مخطئ ، والحق واحد .

ولنبدأ القصة من أولها : فيمَ الملأ يختلفون؟ وفيم يصوبون أو يخطئون؟ أي : ما هو محل النزاع الذي اختلف فيه الأصوليون والمتكلمون ، فمنهم من صوب جميع المجتهدين على اختلافهم ، ومنهم من يعتبر أن المصيب من المختلفين واحد؟ .

أما في أصول الدين ، فقد اتفقوا تقريبًا على أن المصيب والمحق من المختلفين لا يكون إلا طرفا واحدًا ، ومخالفه مخطئ آثم . وليس هذا هو موضوعنا الآن .

أما محل الخلاف فهو ما دون أصول الدين . فهل كل مجتهد في هذا المجال مصيب وكل اجتهاد صواب ، كما هو قول المصَوِّبة؟ أم أن المصيب في هذا المجال أيضًا لا يكون إلا قولا واحدا ، ومن خالفه فهو مخطئ ، كما هو قول المخَطِّئة؟

لكن هذا المجال الذي هو « ما دون أصول الدين » ، ما هو؟ وما حده؟ وما ضابطه؟

اختلفت عبارات الأصوليين وتفاوتت قليلًا في التعبير عن محل النزاع في هذه المسألة وهذه بعض تعبيراتهم :

قال أبو الحسين البصري : « باب في ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب » (1) ،

ثم قال : « باب في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع » (2) .

ونقل عن قاضي القضاة (3) قوله : « إن ما ليس عليه دلالة قاطعة ، بل عليه أمارة فقط ـ كخبر الواحد والقياس ـ فالواجب فيه على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده فكل مجتهد فيه مصيب ...» (4) .

وهذان القولان لا يختلفان ولا يتعارضان ، بل يتكاملان ، لأن الأول أطلق التعبير بالفروع ، والثاني فيه تقييد لهذه الفروع بأن يكون دليلها ظنيًا . لأن من الفروع ما يكون

---

(1) المعتمد ٢/ ٣٧٠.

(2) المعتمد ٢/ ٣٧٥.

(3) هو القاضي عبد الجبار ، المعتزلي ، الشافعي (ت ٣١٥هـ) .

(4) المعتمد ٢/ ٣٩٤.

دليله قطعيًا ، فلا يدخل في مسألتنا .

والتعبير بالفروع عن محل الخلاف بين المصوبة والمخطئة ، هو ما نجده عند كل من الشيرازي[١] ، والباجي[٢] ، وابن برهان[٣] ، وابن قدامة[٤] ، وابن تيمية[٥] ، وابن الخطاب[٦] .

وعبر بعضهم بالظنيات والمظنونات ، فقال إمام الحرمين : « قد اضطرب الأصوليون في أن المجتهدين في المظنونات وأحكام الشريعة ، مصيبون على الإطلاق؟ أم المصيب منهم واحد؟ »[٧] .

وقال الغزالي : « كل مجتهد في الظنيات مصيب »[٨] ، وعبر في موضع آخر بالفقهيات الظنية[٩] . غير أنه استعمل في بعض المرات عبارة : « المسائل التي لا نص فيها ... »[١٠] وهو التعبير الذي اعتمده الآمدي حيث قال : « المسألة الفقهية إما أن يكون فيها نص ، أو لا يكون . فإن لم يكن فيها نص ، فقد اختلفوا فيها ... »[١١] ، وبمثل هذا عبر ابن الحاجب[١٢] والإسنوي[١٣] .

وإذا كان الذين عبروا بالفروع ، والذين عبروا بالظنيات والفقهيات ، ليس بينهم

---

(1) التبصرة ٣٠٨.

(2) إحكام الفصول ٧٠٧.

(3) الوصول إلى الأصول ١٢/ ٣٤١.

(4) روضة الناظر وجنة المناظر ٢/ ٤١٤.

(5) المسودة ٤٩٧.

(6) التمهيد ٤/ ٣١٠.

(7) البرهان ٢/ ١٣١٦.

(8) المستصفى ٢/ ٣٦٣ ، ٣٦٤.

(9) المستصفى ٢/ ٣٥٨ ، ٣٦١.

(10) المستصفى ٢/ ٣٧٦ ، ٣٧٧.

(11) الإحكام ٤/ ٢٦٤.

(12) منتهي الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ٢١٢.

(13) نهاية السول في شرح منهاج الأصول ٤/ ٥٥٩.

فرق يذكر ، من حيث يقصدون جميعًا : الفروع الفقهية ، والاجتهادات الفقهية المنبنية على أدلة ظنية ، فإن التعبير بما لا نص فيه ، يمكن أن يعني اختلافًا جوهريًا عن التعبيرات السابقة . ذلك أن التعبير بالفروع وبالظنيات الفقهية ، يدخل فيه الأحكام المستفادة من نصوص ظنية ، إما ظنية الثبوت كبعض أخبار الآحاد ، وإما ظنية الدلالة ، كالعمومات المخصوصة ، والظواهر ، ومفهومات المخالفة ، والألفاظ المشتركة ... بينما التعبير بما لا نص فيه ، يخرج هذه الأحكام النصية الظنية كلها .

ولكن الذي يبدو لي أن الذين عبروا عن محل النزاع بما لا نص فيه ، لم يقصدوا مخالفة الآخرين ولم يقصدوا غير ما قصدوه ، وذلك للأدلة التالية :

١- لم يصرح أحد منهم بمخالفة الآخرين ، ولا استدرك عليهم فيما عبروا به .

٢- أن الذين عبروا بالفروع ، وبالظنيات ، هم السابقون : عبد الجبار ، وأبو الحسين البصري ، والشيرازي ، والباجي ، والجويني . ثم بقيت تعبيراتهم هي الأكثر استعمالًا . فثبت أن تعبيرهم عن جوهر المسألة هو الأصل الذي ينبغي اعتماده . وما دام المعبرون بما لا نص فيه ، لم يظهروا خلافًا مع الآخرين ، ولا انتقدوا عليهم تعابيرهم ، فهذا يدل على أنهم في الجوهر متفقون معهم ، وقاصدون قصدهم . وربما عنَوْا بالنص .

٣- الذين عبروا بما لا نص فيه ، منهم من عبر أيضًا بالظنيات ، وبالفروع ، وبالفقهيات ، وأعني بصفة خاصة الإمام الغزالي ، وهو ـ في حدود ما وقفت عليه ـ أول من عبر بما لا نص فيه . فقد استعمل العبارات كلها وهو يناقش القضية نفسها ، ولم ينبه على فرق بين الألفاظ المعبر بها .

وعلى كل ، فحتى إن قصد المعبرون بما لا نص فيه ، خلاف المقصود بالتعبيرات الأخرى فإن التعويل في هذه القضية على تلك التعبيرات الأخرى ، لكونها الأسبق والأكثر ، وأيضًا لكون العنصر الجوهري الذي نبَعَت منه القضية أصلًا هو « الظنية » ، والظنية قد توجد مع النص ، كما أن القطعية قد توجد في غير النص . وقد ذهب الغزالي نفسه إلى أن الظن المستفاد من القياس قد يكون أقوى من الظن المستفاد من عموم النص ، وخاصة إذا كان هذا النص قد كثر تخصيصه ، قال : « فإن العموم يفيد ظنًا ، والقياس يفيد ظنًا ، وقد

يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد ، فيلزمه اتباع الأقوى ، فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف ، أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف ، فنقدم الأقوى ... » [1] .

وإذْ تحرر محل النزاع في مسألة (هل كل مجتهد مصيب؟) ، وهو : الفروع الفقهية الظنية ، فلننتقل إلى مناقشة القضية . فهل المجتهدون في الأحكام الفقهية الظنية ، إذا اختلفوا في حكم من الأحكام ، هل يكون الصواب في قولٍ واحد وحكم واحد ، وما خالفه خطأ ، أم تكون جميع الاجتهادات صوابًا ، وأصحابها ـ على اختلافهم ـ مصيبون؟

وأبدأ أولًا بعرض مواقف العلماء ، من متكلمين وأصوليين وفقهاء ، ومن منهم قال بالتخطئة ومن منهم قال بالتصويب .

القائلون ... والقائلون ...

أما القائلون بأن المصيب في الفروع الظنية المختلف فيها واحد ، ومن خالفه مخطئ معذور ، فهم الجمهور الأعظم من الأصوليين والفقهاء من المذاهب الأربعة ، ومن الظاهرية وغيرهم . وهو قول كثير من المتكلمين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم .

قال ابن عبد البر : « لم نجد لمالك في هذا الباب شيئًا منصوصًا ، إلا أن ابن وهب ذكر عنه في كتاب العلم من جامعه قال : سمعت مالكًا يقول : من سعادة المرء أن يوفق للصواب والخير ، ومن شقوة المرء ألا يزال يخطئ ، وفي هذا دليل على أن المخطئ عنده وإن اجتهد فليس بمرضي الحال ، والله أعلم .

وذكر إسماعيل القاضي في (المبسوط) قال : قال محمد بن مسلمة : « إنما على الحاكم الاجتهاد فيما يجوز فيه الرأي ، فإذا اجتهد وأراد الصواب ، يجهد نفسه ، فقد أدى ما عليه أخطأ أو أصاب » [2] . ونقل عن عبيد الله عمر الشافعي أنه قال : « لا أعلم خلافًا

---

(1) المستصفى ١/ ١٣٢-١٣٤.

(2) جامع بيان العلم وفضله ٨٩.

بين الحذاق من شيوخ المالكيين ونظارهم من البغداديين ـ مثل إسماعيل بن إسحاق القاضي ، وابن بكير ، وابن العباس الطيالسي ، ومن دونهم مثل شيخنا عمرو بن محمد أبي الفرج المالكي ، وأبي الطيب محمد بن محمد بن إسحاق بن راهويه ، وأبي الحسن بن المنتاب ، وغيرهم من الشيوخ البغداديين والمصريين المالكيين ـ كل يحكي : أن مذهب مالك رحمه الله ، في اجتهاد المجتهدين والقائسين ، إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام : أن الحق من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم ... قال : وهذا القول هو الذي عليه عمل أكثر أصحاب الشافعي ، قال وهو المشهور من قول أبي حنيفة حكاه محمد بن الحسن وأبو يوسف ، وفيما حكاه الحذاق من أصحابهم » [(١)] .

وقال أبو الوليد الباجي المالكي : « روى جمهور أصحاب مالك رحمهم الله ، أن الحق في واحد ، وذلك أنه سئل عن أصحاب النبي ﷺ فقال : مخطئ ومصيب ...» [(٢)] ثم قال أبو الوليد : « وكل من لقيت من أصحاب الشافعي يقول : إن الحق في واحد ، وهو المشهور عنه (أي عن الشافعي) ، وبه قالت المعتزلة من البغداديين[(٣)] « ثم قال : « والذي أذهب إليه : أن الحق واحد وأن من حكم بغيره ، فقد حكم بغير الحق » [(٤)] .

وبه قال أبو إسحاق الشيرازي ، الشافعي ، وجزم بنسبته إلى الإمام الشافعي نفسه . قال : وهذا هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد ، وليس له قول سواه . ولا أعلم من أصحابه من اختلف في مذهبه » [(٥)] .

واعتبر أن الذين نسبوا إليه خلاف هذا ، إنما هم قوم من المتأخرين لم يفهموا كلامه ... ونقل عن كبار فقهاء المذهب القائلين بهذا القول ، ما يقطع بأن هذا هو مذهب الشافعي في المسألة ، منهم أبو إسحاق الإسفراييني ، وأبو علي الطبري ، وأبو الطيب الطبري .

---

(1) نفسه ٩٠.

(2) إحكام الفصول ٧٠٧.

(3) إحكام الفصول ٧٠٧.

(4) نفسه ٧٠٨.

(5) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٦.

ومن الجدير بالذكر أن أبا إسحاق الإسفراييني ، يعتبر أحد أركان المذهب الكلامي لأبي الحسن الأشعري . ومثل هذه المنزلة لابن فورك ، الآتي ذكره .

كما نقل الشيرازي ، عن أبي علي الطبري ، أن المزني (إسماعيل بن يحيى ، صاحب الشافعي وأعلم الناس بأقواله ومذهبه) قد استقصى الأقوال في هذه المسألة ، وقطع بأن المصيب واحد . وحقق أن هذا هو قول مالك ، والليث ، وهو مذهب كل منصف من أصحاب الشافعي من المتقدمين والمتأخرين ، وأن من الأشاعرة القائلين به ، أبا بكر بن مجاهد ، وأبا بكر بن فورك ، وأبا إسحاق الإسفراييني [١] .

وأما ابن حزم فلا يليق به غير هذا المذهب والغلو فيه [٢] .

وبهذا القول قال أبو المعالي ، إمام الحرمين ، وسأعود إلى موقفه بعد قليل .

وقال السرخسي بلسان الحنيفية : « ... المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ، ويخطئ أخرى » [٣] .

وعرض ابن برهان المذهبين معًا « مذهب المخطئة ومذهب المصوبة » ثم قال : « والحق البين في ذلك أن الطلب لا بد له من مطلوب معين ... غير أنه إن أصابه فقد وافق الحق ، وإن أخطأ كان معذورًا لعسر الطلب ...» [٤] وقال البزدوي (وهو حنفي) : « إن المجتهد يخطئ ويصيب » [٥] .

وهذا هو اختيار الرازي [٦] والآمدي [٧] وغيرهما من المتأخرين .

وأما من الحنابلة ، فقال صاحب الروضة : « الحق في قول واحد من المجتهدين ، ومن

---

(1) المصدر نفسه ١٠٤٨.

(2) المحلى ١/ ٧٠ ، والإحكام ٨/ ١٣٦-١٣٧ .

(3) أصول السرخسي ٢/ ١٤.

(4) الوصول ٢/ ٣٤٨.

(5) أصول البزدوي ، مع كشف الأسرار ٤/ ١٦.

(6) المحصول ٢/ ٤٠٤.

(7) الأحكام ٤/ ٢٤٧.

عداه مخطئ ، سواء كان في فروع الدين أو أصوله » [1] ، ثم قال : « وممن ذهب إلى أن الحق في أحد الأقوال واحد ، ولم يتعين لنا ، وهو عند الله متعين ، أصحابنا ، وأبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأكثر الفقهاء » [2] .

وهذا هو القول المعتمد في مسودة آل تيمية . ومما جاء فيها ـ سوى ما تقدم ـ أن القاضي عبد الوهاب المالكي ذكره عن أصحابه وأكثر الفقهاء ، وأن ابن وهب رواه عن مالك والليث ، وأنه ذكر عن مالك نصوصًا صريحة بذلك . وفيها أيضًا نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد بن حنبل [3] .

وقد تبنى هذا القول من الحنابلة أيضًا أبو الخطاب الكلوذاني ، ونقل ما يفيد أن هذا هو قول الإمام أحمد نفسه ، وذلك عن تلميذه بكر بن محمد [4] .

وبمثل قوله قال ابن النجار الحنبلي أيضًا ، ونسب القول لأحمد وأكثر أصحابه ، ونسبه أيضًا ـ بالإضافة إلى من سبق ذكرهم ـ إلى الأوزاعي وإسحاق ، والمحاسبي ، وابن كلاب [5] .

هؤلاء بعض القائلين بأن المجتهدين المختلفين منهم مخطئ ومصيب ، وأن المجتهد يطلب حكمًا معينًا لله في النازلة ، فمن أدركه فهو مصيب ، ومن أخطأه فهو معذور في خطئه مأجور على اجتهاده .

والقائلون بهذا كما تبين وثبت هم الجمهور الأعظم من العلماء . وكثرتهم ، وتنوع مذاهبهم وعصورهم ، وعلو مراتبهم ، كل ذلك لا يحتاج إلى مزيد بيان ، ولا إلى مزيد سرد لأسماء أخرى .

فمن هم القائلون بخلاف هذا ؟ وماذا يقولون؟

---

(1) روضة الناظر ٢/ ٤١٤.

(2) نفسه ٤١٥ .

(3) المسودة ٤٩٧ وما بعدها.

(4) التمهيد ٤/ ٣١٠ ، ٣١٣.

(5) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩ .

لقد ذهب بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى أن كل مجتهد في الفروع الظنية مصيب ، لأن الواجب عليه هو الاجتهاد وتحصيل غلبة الظن ، فإذا بذل أقصى جهده وغلب على ظنه حكم ما ، فقد أصاب ، وليس مطلوبًا منه أكثر من هذا ، لأن الظنيات في نظرهم ليس فيها حكم معين يطلبه المجتهد ، بل الحكم ناشئ عما غلب على ظنه . فإذا غلب على ظنه شيء ، فهو الحكم في حقه وفي حق من يستفتيه ويقلده . فإذا توصل مجتهد آخر إلى نتيجة مخالفة ، فهو أيضًا على صواب لنفس الأسباب ، وهكذا أيضًا لو توصل عدد من المجتهدين إلى أحكام مختلفة . فكلهم مصيبون ، وكل ما قالوا به صواب .

أما القائلون بهذه المقالة ، فمنهم ـ كما مر بنا قريبًا ـ أبو الحسين البصري ، والقاضي عبد الجبار ، وهما معتزليان كما هو معروف .

ونسب الباجي هذا القول إلى المعتزلة البصريين ، والقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي جعفر[1] ، وذكر أن أبا حنيفة وأبا الحسن الأشعري يروى عنهما القولان معًا [2] ، (أي التخطئة والتصويب) .

ورواية قولين عن أبي حنيفة والأشعري ، هو ما أورده الشيرازي أيضًا ، وأضاف القول بالتصويب إلى أصحاب أبي حنيفة أيضًا [3] .

والآمدي أيضًا ذكر القولين عن أبي حنيفة والأشعري[4] .

أما المعتزلة البصريون الذين ذكرهم الباجي ، وذكرهم أيضًا الشيرازي ، ولم يسميا منهم أحدًا ، فنجد منهم أبا الحسين البصري ، وقد تقدم قوله ، ونجده هو يسمي لنا من القائلين بالتصويب : أبا الهذيل العلاف ، وأبا علي الـجُبَّائي ، وابنه أبا هاشم الجبائي [5] . وهؤلاء الثلاثة معتزلة بصريون كما هو معلوم . وقد نص على تسمية هؤلاء وأنهم من

---

(1) إحكام الفصول ٧٠٨.

(2) إحكام الفصول ٧٠٨.

(3) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨ ١٠٤٩

(4) الإحكام ٤/ ٢٤٧.

(5) المعتمد ٢/ ٣٧٠.

المصوبة ، كل من الآمدي[(١)] وابن تيمية[(٢)] ، وأبي الخطاب[(٣)] .

وهكذا يتضح أن نسبة القول بالتصويب إلى معتزلة البصرة ، وخاصة إلى أبي الحسين ، وأبي الهذيل ، والجبائيَّيْنِ ، ثابتة لا نزاع فيها .

أما نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة والأشعري ، فيترجح عندي صحتها إلى الأشعري ، وعدم صحتها إلى أبي حنيفة .

أما تصحيح نسبة التصويب إلى أبي الحسن الأشعري ، فله مرجحات هي :

١- كون عدد من الأصوليين قد نسبوا هذا القول إليه من غير تردد ولا تشكيك ، منهم أبو المعالي[(٤)] وهو من أقطاب الأشعرية . وكذلك الرازي[(٥)] وأبو الخطاب الكلوذاني[(٦)] والإسنوي[(٧)] .

٢- اختيار بعض كبار الأشاعرة هذا القول ، ويبعد أن يقولوا به من غير أن يكون لهم فيه سلف من (الأصحاب) ، وأعني منهم خاصة الباقلاني والغزالي . والنسبة إليهما ثابتة ، لا تحتاج إلى استشهادات . وسأعود إلى موقف الغزالي بعد قليل إن شاء الله ، ولكني أنقل الآن قول أبي المعالي فقط ، وذلك لتقدمه ومكانته الأشعرية ، حيث قال : « فأما المظنونات ، فقد اشتهر الخلاف فيها ، فصار القاضي[(٨)] وشيخنا أبو الحسن[(٩)] إلى تصويب المجتهدين »[(١٠)] .

---

(1) الإحكام ٤/ ٢٤٦.

(2) المسودة ٥٠٢.

(3) التمهيد ٤/ ٣١٣.

(4) البرهان ٢/ ١٣١٩

(5) المحصول ٢/ ٥٠٣.

(6) التمهيد ٤/ ٣١٤.

(7) نهاية السول ٤/ ٥٦٠.

(8) هو أبو بكر بن الطيب الباقلاني.

(9) هو أبو الحسن الأشعري.

(10) البرهان ٢/ ١٣١٩.

٣- يفهم من عبارة الشيرازي حين ذكر القولين عن أبي الحسن ، أنه قال أولًا بالتخطئة وأن الصواب واحد ، ثم صار ـ كما عبر الجويني ـ إلى أن كل مجتهد مصيب .

٤- كون أبي الحسن الأشعري بصريًا ، وفي البصرة نجم القول بالتصويب . كما أنه تلميذ لأبي علي الجبائي ، وهو أحد أبرز القائلين بالتصويب . وبالرغم من أن أبا الحسن فارق شيخه ومذهبه الاعتزالي ، فلا يبعد أن تكون هذه الفكرة قد بقيت في نفسه . وهذا ما يؤكده الشيرازي ـ وهو أشعري ـ حيث قال : « يقال : إن هذه بقية اعتزال بقي في أبي الحسن ~ »[1] .

وأما الإمام أبو حنيفة فيترجح اعتباره من المخطئة للأسباب الآتية :

١- رأينا قول البزودي وقول السرخسي ـ وهما عمدة الأصوليين الأحناف ـ أن المجتهد يخطئ ويصيب ، وكل منهما تكلم باسم المذهب الحنفي .

قال البزودي : « فعندنا : الحق واحد »[2] ، وقال السرخسي : « المذهب عندنا ... » ، ولا يعقل أن يُحكى المذهب على هذا النحو ، وهو على خلاف قول إمامه ، خاصة وأن الحكاية جاءت على لسان حجة الأصوليين الأحناف ، البزودي والسرخسي .

٢- وأصرح من هذا ما ذكره الكمال بن الهمام (الأصولي الحنفي الكبير) ، ووضحه شارحه ابن أمير الحاج ، من أن لله تعالى في الواقعة المجتهَد فيها حكمًا معينًا أوجب طلبه . فمن أصابه فهو المصيب ، ومن لم يصبه فهو المخطئ ، وأن هذا هو قول الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد[3] .

٣- الذين نسبوا التصويب إلى أبي حنيفة ، فهموا ذلك خطأ ـ أو عبروا خطأ ـ من قول ينسب بكثرة إلى أبي حنيفة وبعض أصحابه ، وهو : أن المجتهد مصيب من حيث أنه اجتهد وبذل جهده ، فهذا في حد ذاته صواب ، وهو عليه مأجور . فإن توصل إلى حكم

---

(1) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨.

(2) كشف الأسرار ٤/ ١٧.

(3) عن سلم الوصول للمطيعي ٤/ ٥٦٣.

الله ، فقد أصاب إصابة ثانية . . قال البزدوي : « واختلف أهل المقالة الصحيحة (وهي أن المجتهد يخطئ ويصيب) فقال بعضهم : إن المجتهد إذا أخطأ ، كان مخطئًا ابتداء وانتهاء . وقال بعضهم : بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده ، لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه . وهذا القول الآخر هو المختار عندنا . وقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : كل مجتهد مصيب ، والحق عند الله تعالى واحد . ومعنى هذا الكلام ما قلنا »[1] . أي أن المجتهد مصيب ابتداء من حيث قام بواجب الاجتهاد ، بينما الغاية النهائية للمجتهد هي حكم الله تعالى ، وحكم الله واحد ، فمن أصابه فمصيبٌ ، ومن أخطأه فمخطئ .

ويتأكد أن هذا هو مراد أبي حنيفة ، وهو ما يحوم حوله من حكوا عنه التصويب ، من خلال قول أصوليين حنفيين آخرين هما محب الله بن عبد الشكور ، صاحب (مسلم الثبوت) وشارحه عبد العلي الأنصاري ، صاحب (فواتح الرحموت) ، حيث قالا : « و المختار : أن لله حكمًا معينًا أوجب طلبه ، ونصب عليه دليلًا ، فمن أصابه فله أجران ، ومن أخطأه فله أجر واحد ، لامتثاله أمر الاجتهاد ، ببذل الوسع .وهذا معنى قول الحنفية : أن المجتهد المخطئ مصيب ابتداء ، أي مأجور بفعله ، ومخطئ انتهاء . وهذا هو الصحيح عند الأئمة الأربعة . وعبر عنه الإمام أبو حنيفة رحمه الله فقال : كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ، يعني : مصيب في بذل وسعه حتى يؤجر عليه . والحق عند الله واحد ، قد يصيبه وقد لا »[2] .

فعلى هذا تحمل نسبة التصويب إلى أبي حنيفة وبعض أصحابه كأبي الحسن الكرخي[3] ، وإلا فهي غلط لا دليل عليه ، والدليل على خلافها قائم ، وأهل البيت ــ أعني الأصوليين الأحناف ـ أدري بما في البيت .

وهذه الطريقة التي صاغ بها المسألة أبو حنيفة وبعض أصحابه ، هي نفسها التي سار عليها الإمام الشافعي وبعض الشافعية . وبما أن موقف الإمام الشافعي أيضًا وقع الأخذ

---

(1) كشف الأسرار ٤/ ١٨.

(2) فواتح الرحموت ، بهامش المستصفى ٢/ ٣٨٠-٣٨١.

(3) التبصرة للشيرازي ٤٩٨، ٤٩٩ ، وشرح اللمع له ٢/ ١٠٤٩ ، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/ ٣١٤.

والرد فيه ، بل إن بعض الشافعية هم أصحاب هذا الأخذ والرد ، فإن من المفيد جدًا أن أعرض بشيء من التفصيل والتوضيح لمذهب الشافعي في المسألة .

الإمام الشافعي بين التخطئة والتصويب :

تخصيص الإمام الشافعي بهذه الفقرة ، يرجع أولًا إلى التشويش الحاصل في موقفه من هذه القضية ، خاصة وأن التشويش جاء حتى من بعض الشافعية أنفسهم . فبالرغم من أن عددًا من أئمة المذهب ـ كأبي إسحاق الإسفراييني ، وأبي علي الطبري ، وأبي الطيب الطبري ، وأبي إسحاق الشيرازي ، قد حققوا المسألة وحسموها كما تقدم ، وبالرغم من أن تلميذه الأخص به ، والأعلم بأقواله ـ إسماعيل المزني ـ قد استقصى وقطع في هذه المسألة ، بالرغم من هذا كله ، فقد بقي يتردد أن الإمام الشافعي يقول بالتصويب ، أو أنه يروى عنه قولان [1] .

ثم إن موقف الإمام الشافعي من هذه المسألة له من الأهمية ما ليس لغيره من العلماء ، ولا حتى من الأئمة الأربعة . فهو أولًا إمام الأصوليين . وهو ثانيًا الوحيد من بين الأئمة الذي له كلام مباشر ومفصل ومقطوع بنسبته إليه ، في هذه القضية .

وأيضًا لأن كلامه في المسألة جاء دقيقًا وحذرًا ، واختلفت عباراته من موضع لآخر ، مما جعل الالتباس وسوء الفهم واردًا عليه ، كما أشار إلى ذلك الشيرازي ، وكما قال ابن برهان : « وأما الشافعي رضي الله عنه ، فنقل عنه كلام مجمل تجاذبته الطوائف ، وكل منهم يزعم أنه على مذهبه » [2] .

وما دام كلام الشافعي محفوظًا لنا ، ومتداولًا بين أيدينا ، مقطوعًا بنسبته إلى صاحبه ، فلنضعه أمامنا ، ولننظر فيه بأنفسنا .

سبق أن رأينا أن الإمام الشافعي يقسم العلم إلى إحاطة وظاهر . ويقصد بالإحاطة القطعيات اليقينية ، ويقصد بالظاهر ما دلت عليه الشواهد والأمارات ، ولكن خلافه

---

(1) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨ ، والإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٧ ، ومنتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ٢١٢ ، والمستصفى ٢/ ٣٦٣ ، والتمهيد ٤/ ٣١٥ ، والبرهان ٢/ ١٣١٩.

(2) الوصول ٢/ ٣٤٣.

يبقى محتملًا . فحيثما يتعذر علينا علم الإحاطة ، يتعين علينا تحري الممكن . وهذا هو الاجتهاد الظني ، الذي يعطينا علمًا ظاهرًا . في هذا السياق يطلب محاور الشافعي في (الرسالة) مثالًا ، فيقول الشافعي : « قلت له : مثل معنى استقبال الكعبة ، يصيبها من رآها بإحاطة ، ويتحراها من غابت عنه ، بعد أو قرب منها ، فيصيبها بعضٌ ، ويخطئها بعض . فنفس التوجه يحتمل صوابًا وخطأً ، إذا قصدت بالإخبار عن الصواب والخطأ أن يقول : فلان أصاب قصد ما طلب فلم يخطئه ، وفلان أخطأ قصد ما طلب ، وقد جهد في طلبه .

فقال : هذا هكذا ، أفرأيت الاجتهاد ، أيقال له صواب على غير هذا المعنى؟ قلت : نعم ، على أنه إنما كلف ـ فيما غاب عنه ـ الاجتهاد . فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف ، وهو صواب عنده على الظاهر ، ولا يعلم الباطن إلا الله . ونحن نعلم أن المختلفين في القبلة ، وإن أصابا بالاجتهاد ، إذا اختلفا يريدان عينًا ، لم يكونا مصيبين للعين أبدًا ، ومصيبين في الاجتهاد »[1].

فالاجتهاد من حيث هو اجتهاد ، صواب دائمًا ، ولكن الشيء المطلوب بالاجتهاد ، يصيبه بعض ويخطئه بعض . وإذا اختلف فيه اثنان ، فلا يمكن أبدًا أن يكونا مصيبين معًا . ومعلوم أن محل النزاع يوجد في الشق الثاني . وهو : الحكم المطلوب ، أو العين كما يسميه الشافعي ، أما صوابية الاجتهاد في حد ذاته ، وأن لكل مجتهد أجرًا في جميع الحالات ، فمسألة مسلمة لما جاء في الحديث .

وقد تناول المسألة بشكل أوضح في (كتاب إبطال الاستحسان) . حيث جاء فيه : « فإن قال قائل : أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟ قيل : لا يجوز فيه عندنا ـ والله تعالى أعلم ـ أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدًا . لأن علم الله ﷻ وأحكامه واحد ، فإن قيل : من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة ، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟ أو يقال : إن اختلفوا : مصيبون كلهم؟ أو مخطئون كلهم؟ أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل : لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا ـ إن كان ممن له

(1) الرسالة ٤٩٧، ٤٩٨.

الاجتهاد ، وذهب مذهبًا محتملًا ، أن يقال له : أخطأ مطلقًا ، ولكن يقال لكل واحد منهم : قد أطاع فيما كلف به وأصاب فيه ، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد»[1] .

ويعود مرة أخرى لتمثيل المسألة وتوضيحها برجلين ، عالمين بالطرق والمناطق والاتجاهات ، عارفين بالدلائل والأمارات من رياح ونجوم وشمس وقمر ، أرادا معرفة القبلة ، فاجتهد كل منهما وتحرى ، ولكن كلا منهما حدد القبلة في جهة غير التي حددها صاحبه . « فإن قيل : فيلزم أحدهما اسم الخطأ؟ قيل : أما فيما كلف به فلا . وأما خطأ عين البيت فنعم »[2] ثم أورد بسنده حديث عمرو بن العاص أنه سمع النبي ﷺ يقول : « **إذا حكم الحاكم فاجتهد ، فأصاب ، فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ، فأخطأ ، فله أجر** » .

قال الشافعي : « فإن قال قائل : فما معنى هذا ؟ قيل : ما وصفت من أنه إذا اجتهد فجمع الصواب بالاجتهاد ، وصواب العين التي اجتهد كان له حسنتان ، وإذا أصاب الاجتهاد وأخطأ العين التي أمر أن يجتهد في طلبها ، كانت له حسنة » .

وهذا الموقف بهذه الصيغة الشافعية ، هو تمامًا ما تقدم منقولًا عن أبي حنيفة ، وهو ما يعبر عنه بعض الأحناف ـ كما تقدم ـ بأن المجتهد المخطئ ، أصاب في الابتداء ، وأخطأ في الانتهاء . أو أصاب من وجه وأخطأ من وجه ، ومعلوم أن محل النزاع مع المصوبة ، إنما هو في الوجه الثاني ، أي الانتهاء .

مذهب الغزالي :

مذهب الإمام أبي حامد الغزالي ، هو مذهب المصوبة . وإنما اخترت إفراده بهذه الفقرة لأنه ليس بين المصوبة من هو في مكانة الغزالي وشهرته ، وليس بين أيدينا من أطال في بيان وجهة نظر المصوبين والدفاع عنها كما فعل الغزالي ، وثالثًا لأن الغزالي قد غلا في مذهب التصويب غلوًا لا يجوز السكوت عنه .

وأبدأ ـ أولًا ـ بعرض أهم العناصر المشَكِّلة لنظرية التصويب عند الغزالي . وحرصًا على عرض آرائه بكل أمانة ، فإني مضطر لنقل عدة نصوص من كلامه .

---

(1) إبطال الاستحسان ، ضمن كتاب الأم ٧/ ٣٠٢.

(2) إبطال الاستحسان ، ضمن كتاب الأم ٧/ ٣٠٢.

يبدأ غلو الغزالي ~ من الخطوة الأولى . فقد ذكر أن المصوبة على فرقتين : إحداهما تعترف بوجود حكم معين لله ، في المسائل الاجتهادية ، ولكن لم يكلف المجتهد إصابته . ولهذا فهو مصيب ولو أخطأ ذلك الحكم ، لأنه غير مكلف بذلك أصلًا ، ولكنه اختار قول الفرقة الثانية المغالية في الموضوع .

قال : « فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها [1] حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن . وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه . وهو المختار ، وإليه ذهب القاضي » [2] .

ثم خطا في اتجاه الغلو خطوة أخرى لا أعلم أحدًا من المصوبة ، ولا غيرهم ، أقدم عليها ؛ فاعتبر ما قاله هو والقاضي أمرًا قطعيًا ، ومخالفُهُ آثمٌ! قال : « والمختار عندنا ــ وهو الذي نقطع به ، ونُخَطِّئُ المخالف فيه ــ أن كل مجتهد في الظنيات مصيب ، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى« [3] . وتخطئته للمخالفين له في هذه المقالة تعني تأثيمه لهم . وهذا صريح عبارته .

قال : « والذي نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان . فكل مخطئ آثم ، وكل آثم مخطئ . ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ » [4] .

وتأكيدًا لهذا ، ذكر أن القواطع إما كلامية ، وإما أصولية ، وإما فقهية ، واعتبر القول بتصويب المجتهدين مسألة أصولية قطعية ، مثلها في ذلك مثل حجية الإجماع وحجية خبر الواحد ، وحجية القياس . قال : « فإن هذه المسائل أدلتها قطعية ، والمخالف فيها آثم مخطئ » ، ومن جملة ذلك عنده : « اعتقاد كون المصيب واحدًا في الظنيات » [5] .

ومما ينبني على هذه المسألة ، أو مما تنبني عليه ، اعتباره أن ما يسمى أدلة ظنية ، ليست

---

(1) سبق التعليق على هذه العبارة التي تفرد بها عمن سبقوه .

(2) المستصفى ٢/ ٣٦٣.

(3) نفسه ٣٦٤.

(4) نفسه ٣٥٧.

(5) نفسه ٣٥٨.

في الحقيقة أدلة ، وليس لها قيمة علمية ذاتية ، وفي هذا يقول :

« الأدلة الظنية لا تدل لذاتها ، وتختلف بالإضافة » [1] ويوضح أكثر في قول آخر فيقول : « لا دليل في الظنيات على التحقيق ، وما يسمى دليلًا ، فهو على سبيل التجوز ، بالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه . فإذاً أصل الخطأ في هذه المسألة : إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنًا ، حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسها ، لا بالإضافة ، وهو خطأ محض . ويدل على بطلانه البراهين القاطعة » [2] .

وكل غريبة تجر إلى أغرب منها . فما دامت الأدلة الظنية ليست لها قيمة ذاتية وليست لها دلالة علمية حقيقية ، فلا يعقل ولا يمكن أن نطلب التوصيل بواسطتها إلى حقيقة ما ، أو حكم ما ، ومن هنا فالتكليف بطلب حكم شرعي بواسطة أدلة ظنية غير ممكن ، بل هو تكليف بما لا يطاق . ولا تكليف بما لا يطاق . قال : « فتكليف الإصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع تكليفُ ما لا يطاق ... فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف . ونفي التكليف ينتج نفي الإثم » [3] قال : فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال » [4] .

هذه أهم العناصر التي تتكون منها فكرة التصويب التي سيطرت على عقل الغزالي ، حتى بلغ فيها ما رأيناه وأكثر ، وأنتقل الآن إلى مناقشتها ، وبيان تهافتها !

فأما أن المجتهد لا يطلب باجتهاده شيئًا محددًا ولا حكمًا معينًا ، فقول ليس بعده إلا العبث . بل هو العبث نفسه ، فكيف يستطيع المجتهد أن يستمر في اجتهاده ، بل أن يدخل في اجتهاده أصلًا ، وهو يعلم ويقطع أنه لا يطلب شيئًا محددًا ، ولا يسعى إلى هدف معين؟ سيقول : إنه يسعى إلى تحصيل الظن ، وأقول : إن الظن حاصل من أول لحظة . فالإنسان لا يكاد يتجه فكره إلى أمر ، إلا ويتجه ظنه إلى حكم ما ، واعتقاد ما .

---

(1) نفسه ٣٦٢.

(2) المستصفى ٢/ ٣٦٦.

(3) نفسه ٣٦٢.

(4) نفسه ٣٦٥.

وقد أجمعوا على أن المجتهد لا يجوز له أن يحكم بالظن الأول ، وهو ما يسمونه أول خاطر . فلا بد له أن يستمر في البحث عن الأدلة والنظر فيها ، وتمحيصها ، ومقارنتها ، حتى ينتهي إلى قطع ، أو ظن قوي بالحكم المطلوب . فإذا اعتقد أن لا حكم أصلًا ، وأن غاية الاجتهاد والبحث والتحري هي أن يحصل له ظن ، فقد صار ذلك الجهد كله عبثًا . كيف لا ، وكل المظنونات الممكنة تتساوى ، ولا فضل لأحدها على الآخر . لأن الكل صواب!

وأترك إمام الحرمين ، شيخ الغزالي ، وأستاذه ، في علم الأصول خاصة ، أتركه يرد على هذه الفكرة ، من خلال رده على سلف الغزالي فيها ، وأعني ابن الباقلاني ، القاضي أبا بكر .

قال أبو المعالي يخاطب القاضي : « ... وإن عنيتَ به (أي بالتصويب) : أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين ، فهذا أيضًا جحْدٌ ؛ لأن الطلب لا يستقل بنفسه ، ولا بد له من مطلوب . ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له ، فإن الباحث عن كون زيد في الدار ، يقدر كونه فيها ، ويقدر أيضًا خلافه ، ثم يطلب الوقوف على أحد الأمرين الذي هو الحقيقة . فكذلك المجتهد ، إذا وقعت واقعة ، يطلب النصوص من الكتاب والسنة ، ثم الإجماع ، ثم إن أعوز المطلوب فيه ، فينظر في قواعد الشريعة ، يحاول إلحاقًا ويريد جمعًا ، ويطلب شبهًا ... » [(1)] .

أما القول بقطعية التصويب وأن المخالفين فيه آثمون ، فيكفيه شناعة أنه يقتضي تأثيم من ذكرت ـ ومن لم أذكر ـ من القائلين بأن المجتهد يخطئ ويصيب . ويكفيه شناعة أن يكون كل هؤلاء الأئمة والعلماء . لم يستطيعوا أن يدركوا البراهين « القطعية » التي تفرد بإدراكها أبو حامد ~ !!

وما أكثر ما شنع العلماء على ابن حزم لأنه لا يبالي أن يخطئ جميع مخالفيه ، حتى من الأئمة الأربعة مجتمعين ، ولأنه يقطع بخطئهم . ولكن ابن حزم لم يصل أبدًا إلى حد اعتبارهم آثمين فيما قالوا به ، حتى وهو يقطع بخطئهم . بل يعتبرهم مخطئين مأجورين

---

(1) البرهان ٢/ ١٣٢٤ .

على اجتهادهم .

وهذا ينقلنا إلى ما قاله وكرره الغزالي من التلازم بين الخطأ والإثم . فهذا أولًا مصادم لما ثبت في الحديث الصحيح المجمع على قبوله : « **إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران . وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر** » . بل إنه مصادم أيضًا لعدد من الآيات التي نفت الجناح والإثم على من لم يقصد الخطأ . هذا إن كان مخطئًا فعلًا . كقوله تعالى : ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب:٥] .

قال ابن حزم : « فصح بالنص أن الخطأ مرفوع عنا . فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ ، وهو عند الله تعالى خطأ ، فقد أخطأ ، ولم يتعمد الحكم بما يدري أنه أخطأ . فهذا لا جناح عليه في ذلك عند الله تعالى ، وهذه الآية عموم ، دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون ...» [(١)] .

ومعروف أن كثيرًا من المجادلين عن آرائهم إذا أعيتهم الحيل ، وأعجزتهم الأدلة المخالفة ، قالوا هذه مسألة قطعية ، يريدون إخراس المخالف . والمتكلمون المتفلسفون هم رواد هذا المسلك . وما أكثر ما يُجلبون على الناس بِقَوَاطِعِهِم العقلية المزعومة ، ثم سرعان ما يرتبون عليها التأثيم والتبديع والتكفير ، لإرهاب خصومهم وقطع الطريق عليهم ، وقد انتقد العلامة ابن المرتضي هذا المسلك عند المتكلمين ، فقال : « ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع في مواضع الظنون ، وتركيب التعادي والتأثيم والتكفير على تلك الدعاوي ، إلا أفرادًا من أئمتهم وأذكيائهم توغلوا حتى فهموا أنهم انتهوا إلى محارات ، منتهى العقول فيها الميل إلى أمارات ظنية »[(٢)] .

أما نفيه صفة الدليل عن الأدلة الظنية ، فهي أيضًا مقولة أخرى من مقولات المتكلمين التي تتردد بشكل أو بآخر في بعض المؤلفات الأصولية ، ومن آثارها أن أصبح كثير من الأصوليين يسمون الأدلة الظنية أمارات ، ليقصروا لفظ الدليل على الأدلة

---

(1) الإحكام ٨/ ١٣٧ .

(2) إيثار الحق على الخلق ص ١٣ .

القطعية ، وفي مقدمتها عندهم (أدلة العقول) ، والتفريق بين الدليل والأمارة نجده يتكرر مرارًا عند أبي الحسين البصري المعتزلي في (المعتمد) .

ولكن شيخنا أبا حامد غلا في الأمر كما رأينا ، حتى سلب هذه الأدلة الظنية ، أو الأمارات ـ كل قيمة استدلالية ذاتية ، بمعنى أنها من الناحية العلمية الحقيقية عبارة عن « لا شيء » . لكنه يتبرع عليها فيجعلها أسبابًا اعتباطية لتحريك ظن المجتهد ؟ ثم ينعى على الفقهاء أنهم أقاموا وزنًا لهذه « الأدلة الظنية » ، معتبرًا ذلك « خطأً محضًا » .

هذا مع العلم أن « الأدلة الظنية » يدخل فيها كثير من نصوص القرآن والسنة ، ويدخل فيها القياس . وهو عنده ـ كما تقدم ـ قد يفيد ظنًا أقوى من عموم قرآني أو حديثي . وقد تقدم عنه أن « الحكم تارة يؤخذ من النص ، وتارة من المصلحة ، وتارة من الشبه ، وتارة من الاستصحاب »[1] وهذه المصادر التي يؤخذ منها ويطلب عندها الحكم كلها ظنية ، إلا النص فمنه الظني ومنه القطعي .

وأما ادعاء أن تكليف إصابة الحكم من غير نصب دليل قطعي ، هو تكليف بما لا يطاق ، فكان يمكن أن يستقيم لو أن المكلف كلف بإصابة الحكم يقينًا ، باعتبار أن الدليل الظني إنما يعطي نتيجة ظنية ، وإن كان في الجملة يعطي نتائج قطعية في أكثر نتائجه . لكن من حيث التفصيل والنظر في كل حالة على حدة ، فإن الدليل الظني حكمًا ظنيًا ، وصوابًا ظنيًا . وقد تقوى هذه الظنية حتى تكون قريبة من القطع . وقد تعتبر قطعية ودليلها قطعيًا إذا كان الاحتمال القائم بعيدًا جدًا وذهنيا محضًا ، أي أنه احتمال غير ناشئ عن دليل . فهذه مراتب الصواب المطلوبة بواسطة الدليل الظني ، وليس فيها تكليف بما لا يطاق .

ثم إن « ما لا يطاق » إنما يطلق إطلاقًا حقيقيًا صحيحًا ، على ما لا يستطيعه أحد من الناس ، أما ما يطيقه بعض الناس فهو مما يطاق ويصح التكليف به ، ومن عجز عنه سقط عنه ، ومن يستطيعه تارة ويعجز عنه تارة ، فهو مكلف به حين يطيقه ، مرفوع عنه حين يعجز عنه .

---

(١) المستصفى ٢/ ٣٧٩.

فتكليف الإصابة في الحكم يسير على هذا النحو . ونحن متيقنون أن المجتهدين ، المفتين أو القضاة ، يصيبون الحق في أكثر اجتهاداتهم وأحكامهم الظنية ، فضلًا عن القطعية . ثم إنهم جميعًا ، إذا أخلصوا وسلكوا مسالك الاجتهاد والحكم الصحيحة ، سواء كانت قطعية أو ظنية ، يصيبون إصابة قصدية ومنهجية . وكلما كانوا أكثر إخلاصًا ، وأشد تحريًا وتمسكًا بمناهج الاجتهاد والحكم الصحيحة ، كلما ارتفعت نسبة الصواب القطعي في أحكامهم واجتهاداتهم .

وخلاصة ما سبق أن الإصابة القطعية ، بواسطة الدليل الظني ، ليست مما لا يطاق ، وأيضًا فليست شرطًا في اجتهاد المجتهدين .

تصويب المجتهدين من السفسطة إلى الزندقة :

لعل أقسى حكم قيل في حق مذهب التصويب لجميع المجتهدين ، هو ذلك الذي نقله عدد من العلماء عن الأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني ، قال الجويني : « وصار الأستاذ أبو إسحاق إلى أن المصيب واحد . ثم قال لمن يصوب المجتهدين : هذا مذهب أوله سفسطة ، وآخره زندقة »[(١)] .

أما كونه سفسطة ، فلأنه ينكر البداهة الممثلة في كون الاجهاد فيه صواب وخطأ ، ولأنه يتضمن إنكار الأحكام الشرعية الظنية ، ولأنه ينكر ـ قبل ذلك أو بعده ـ الأدلة الشرعية الظنية ؛ فلا حكم إلا ظن المجتهد ، ولا دليل إلا ظن المجتهد ، وفيما سوى هذا ، ليس لله حكم معين ، والأفعال المحكوم فيها غير متصفة لا بحل ولا حرمة ولا غيرهما . لأن الحل والحرمة وسائر الأحكام الشرعية ، إنما تتبع ظن المجتهد ، مثلما أن الأدلة ليست أدلة حقيقية . فهذا هو المراد بالسفسطة في هذا المقام[(٢)] .

---

(1) البرهان ٢/ ١٣١٩ .

(2) ذكر التهانوي أن السفسطائيين ثلاث فرق: اللاأدرية: وهم القائلون بالتوقف ، فلا يثبتون الحقائق ولا ينفونها ، والعنادية: وهم الذين يعاندون ويدعون الجزم بإنكار الموجودات وأنها مجرد سراب ، والعندية: وهم القائلون: أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس العكس. (عن المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/ ٦٦٠).

أما كونه في النهاية قد يجر إلى الزندقة ، فلأنه يفضي إلى العبث وترك الاجتهاد ، واعتبار الفعل قابلًا على حد وسواء لأن يكون حسنًا وقبيحًا ، واجبًا ومحرمًا ، وهذا يؤدي إلى القول بالتخيير . وهكذا يأتي التحلل من الشرع في معظم أحكامه .

قال إمام الحرمين : « وأما الغلاة ، فإنهم قالوا : لا مطلوب في الاجتهاد ولا اجتهاد ، فيفعل ما يختار ، أيَّ الطرفين شاء . وعن هذا قال الأستاذ[1] : آخره زندقة ، أي إثبات الخِيَرة [2] ورفع الحجة ، وتفويض الأمر إلى اختيار المريد [3] ، وأوله سفسطة : فإنه تحليل شيء محرم ، وعلى العكس » [4] .

وهذا ليس مجرد افتراض أو تخوف من إمام الحرمين ، أو من الإسفراييني قبله . بل هو حاصل بالفعل قبلهما وبعدهما . فقد رأينا أن كلام الغزالي نفسه يسمح ـ إن لم يكن يقتضي ـ بهذه الانزلاقات كلها ، وإن كان صاحبها منزهًا عن قصد أي شيء يعود بالضرر على الشريعة وأحكامها ، ولكن ضعاف العقل والإيمان موجودون .

فمما أفضت إليه سفسطة غلاة المصوبين ، ما جاء في مسودة آل تيمية : « وقال الجبائي : يتخير المجتهد في أقوال المجتهدين ، وهذا خرق للإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين » .

وفيها أيضًا أن موسى بن عمران قال : « كان للنبي ﷺ أن يفتي في الحوادث بما يشتهي ، والآن لصالحي الأمة أن يفتوا في الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد » [5] .

ومن المؤسف غاية الأسف أن نجد الإمام الغزالي يقدم المسوغ الكامل لمثل هذه الأقوال الشاذة . فقد رأينا أن نظرته وحكمه على الأدلة الظنية يجعلها في النهاية عبارة عن

---

(1) يقصد أبا حامد الإسفراييني.

(2) أي : الاختيار.

(3) أي: المكلف ، طالب الحكم ومريده .

(4) البرهان ٢/ ١٣٢٠ .

(5) المسودة ٥٠٣ .

لا شيء !! وهــو في موضــع آخــر يطــرد[1] حكمــه هــذا ويوضــحه ، ويمثــل لــه بالاستصلاح ، وفي هذا يقول وهو يرد على المخطئة : « فسبب هـذا الغلـط : إطـلاق اسـم الدليل على الأمارات مجازًا . فظُن أنه دليل محقـق . وإنـما الظـن عبـارة عـن ميـل الـنفس إلى شيء . واستحسان المصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعُه صورةً مـال إليهـا ، وعـبر عنها بالحسن . وذلك قد يخالف طبع غيره ، فيعبر عنه بالقبح حيـث ينفـر عنـه . فالأسـمر حسن عند قوم ، قبيح عند قوم . فهـي أمـور إضـافية لـيس لهـا حقيقـة في نفسها ... فهـذه الحقيقة في الظنون ، ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء »[2] .

وهــذه المتاهــة التــي يــضع الغــزالي عــلى حافتهــا الاجتهــاد والمجتهــدين ، والنــاس أجمعين ، حيث تصبح الأحكام الاجتهادية مثل الصور والألوان ، ومثل المنـاظر الطبيعيـة والمعزوفات الموسيقية ، ويصبح الفقيه العالم المجتهد ، مثل سائح يتخير المنظر الذي يقف أمامه ، ومثل مقتطِف الورود أو مـشتريها يتخـير بـين ألوانهـا وأشـكالها وروائحهـا ، ومثـل اختيار الناس لألوان ملابسهم وأثاثهم ، وتصبح المذاهب الفقهية لا تتجـاوز قـول القائـل : « ... وللناس فيما يعشقون مذاهب » ، فكل إمام وكل فقيه ، قد عـشق مـذهبًا واسـتعذب قولًا ، اشتهته نفسه ورضيه ذوقه .

أقول : هذه المتاهة ، ترجع ـ فيما ترجع إليه ـ إلى أصـل أشـعري شـهير ، وهـو المعـروف بنفي التحسين والتنقيح[3] .

حيــث إن الأشــياء والأفعــال بمقتــضى هــذا الأصــل ليــست في ذاتهــا حــسنة ولا قبيحة ، وليست في ذاتها مستحقة لا للتحليل ولا للتحريم ، فالتحليـل والتحـريم وسـائر الأحكام الشرعية لا صلة لها ـ ولا تلازم ـ مـع خـصائص تلـك الأشـياء والأفعـال . يقـول الغزالي متممًا كلامه الـسابق : و « كاشـفًا للغطـاء » غطـاء العلاقـة بـين النظريـة الأشـعرية في

---

(1) من الاطراد أي أمضاه وسار على مقتضاه وجعله مطردًا.

(2) المستصفى ٢/ ٣٧٦، ٣٧٧.

(3) سبق أن ناقشت هذه القضية مطولا . انظر : كتاب نظرية المقاصد عند الإمـام الـشاطبي ص ٢٤١- ٢٥٨.

التحسين والتقبيح وبين القول بالتصويب المنكرِ للأحكام والأدلة الظنية ، يقول : « فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء ، وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان ، كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف للذوات »(١) .

والغريب أن الغزالي قد نبهنا على الغلو في الجهة الأخرى ، جهة المخَطِّئة ، وما أفضى إليه ، أو يمكن أن يفضي إليه ، عند طرد قياسه ، والتمادي فيه . ففي سياق رده على القول الشاذ الذي ذهب أصحابه إلى تأثيم المجتهدين المخطئين في الفروع ، قال : « وما ذكروه هو اللازم على قول من قال : المصيب واحد ، ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين . وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه في الوفاء بهذا القياس ، وقال : يجب على العامي النظر وطلب الدليل ...»(٢) .

ينبهنا على هذا الغلو ، ويُلزم به القائلين بالتخطئة ، مع أن هذا الغلو لا تصل شناعته وخطورته عشر معشار الغلو المقابل له . ثم إنه قول وُلد مهجورًا ميتًا ، فهو مثل قول بعض غلاة المصوبة : كل مجتهد مصيب في أصول الديانات . وهو قبل ذلك إلزام مردود ؛ ذلك أنه من الأصول المسلمة عقلًا وشرعًا ، أن القواطع لا اجتهاد فيها أصلًا ، وأن الإثم لا يكون إلا مع القصد والعمد .

ولكنه ~ ، لم ينبه على النتائج الشنيعة والمآلات الخطيرة ، التي انتهى إليها تحليله ودفاعه عن التصويب ، ولم ينبه على أن بعض غلاة المصوبة قد ركبوا رؤوسهم ، وطردوا قياس التصويب على غير أصل ، فوصلوا بنا إلى إلغاء الحاجة إلى الاجتهاد ، وإلغاء الحاجة إلى الأدلة الشرعية ، ووصلوا بنا إلى الخلط والتسوية بين الإفتاء والاشتهاء ، ووصلوا بنا إلى أن كل مجتهد في العقائد مصيب .

ونحمد الله أن أحدًا بعد الغزالي لم يقل بشيء من هذا ، فيما نعلم ، وإن كان أصل الفكرة نفسها لم يمت .

ولا يفوتني في هذه الوقفة مع فكرة تصيب المجتهدين أن أذكر أنها نجمت لدى معتزلة

---

(1) المستصفى ٢/ ٣٧٧.

(2) المستصفى ٢/ ٣٦١.

البصرة ، ثم تبناها الشيخ أبو الحسن الأشعري فيما ورثه عن معتزلة البصرة ، وهذا يقوله الأشاعرة كما تقدم ، ومما يؤكد الأصل الاعتزالي لفكرة التصويب ، ما نقله الشيرازي عن أبي الطيب الطبري أنه قال عن معتزلة البصرة « وهم الأصل في هذه البدعة ، قالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه وطرقه الصحيحة الدالة على الحق ، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة ، فقالوا : ليس فيها طريق أولى من طريق ، ولا أمارة أقوى من أمارة ، والجميع متكافئون ، وكل من غلب على ظنه شيء حكم به ، فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم » [(١)] .

ويؤكد الأصل الاعتزالي لبدعة التصويب قول البزودي بصيغة الجزم والحصر : « وإن المجتهد يخطئ ويصيب ، وقالت المعتزلة : كل مجتهد مصيب » [(٢)] ، وقول الزركشي : « واختلف في المصيب في الفروع ، فقالت المعتزلة : إن الحق في جميعها ، وإن كل مجتهد مصيب » [(٣)] .

ومن هنا نعلم أن ما ذهب إليه الدكتور عبد المجيد النجار بقوله : « وكأني بفكرة التصويب كانت الأكثر رواجًا بين الأصوليين والفقهاء الأقدم زمنًا » [(٤)] ، وبنسبته التصويب إلى أغلب أصحاب الشافعي [(٥)] ليس صحيحًا ، فالقول بالتصويب محصور في « بعض المتكلمين » ، وهم أفراد معدودون من معتزلة البصرة ، وبعضٍ من تتلمذ لهم أو تأثر بهم من الأشاعرة ، وهم ـ على وجه التحديد : أبو الحسن الأشعري ، وأبو بكر الباقلاني ، وأبو حامد الغزالي .

كما أن استحسان الدكتور النجار لمذهب التصويب باعتباره أنسب لحال المسلمين اليوم وأنجع لمعالجة عللهم بروح اجتهادية متحررة ومقدامة [(٦)] ، لا يبقى له أي مسوغ إذا

---

(1) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨-١٠٤٩.

(2) كشف الأسرار ٤/ ١٦.

(3) سلاسل الذهب ٤٤٢.

(4) في فقه التدين فهما وتنزيلا ص٨٨.

(5) انظر : الكتاب نفسه ، ص ٨٩.

(6) انظر : الكتاب نفسه ، ص ٨٩ .

علمنا أن المخطئة ، لا يؤثمون المخطئ في الاجتهاد ، بل يعتبرونه دائمًا معذورا ومصيبًا من بعض الوجوه ، وأن له في جميع الحالات أجرًا ، ولا يمنعون مراجعة الاجتهادات المتقدمة ونقضها ، بل إن القول بالتخطئة يسمح بالمراجعة والنقد والنقض أكثر مما يسمح به القول بالتصويب ، الذي يعتبر الاجتهادات السابقة كلها صوابًا ، حتى رأينا من أوصلهم الاطراد في هذا الخط إلى الاستغناء عن الاجتهاد باجتهادات السابقين ، ما دامت كلها صوابًا .

كما أن الفقهاء ـ وهم الأكثر والأشد تمسكًا بمذهب المخطئة ، في مقابل المتكلمين ـ كان شعارهم دائمًا : « لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأحوال »[1] . فما من حكم ـ حتى ولو كان منصوصًا ـ إذا وضع لحالة معينة ونيط بها ، إلا وهو قابل للتغير بتغير تلك الحالة . لأن الحكم الذي جعل حكمًا لحالة معينة ، ليس حكمًا للحالة الأخرى . فكل شيء اعتبر في وضع الحكم ، إلا ويكون زواله وتغيره مؤثرًا على ذلك الحكم .

وكل ما ذكرت لا يتوقف على إجازة مذهب التصويب ، بل العكس هو الصحيح .

الكلمة الأخيرة :

والكلمة الأخيرة ، الكلمة الفصل ، إنما هي حديث رسول الله ﷺ الصحيح المتفق عليه . المتلقى بالقبول والإجماع ، وهو قوله : « **إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر** » .

فالحديث صريح بدرجة لا مزيد عليها ، في أن المجتهد يصيب ويخطئ ، وما عدا هذه الحقيقة الساطعة فكلها تكلفات وتأويلات لا تقوم على ساق ، وأما ما تعلقوا به من كون المجتهد قد جعل له أجر في جميع الحالات ، مما يتعارض في نظر بعض المصوبة مع اعتباره مخطئًا ، فمردود ولا حجة فيه . ذلك أن المجتهد المخطئ يستحق الأجر للاجتهاد الذي بذله ، وقصد به وجه الله تعالى ، وقصد به إصابةَ الحق . فهذه عبادة استوفت شروطها من أهلية للاجتهاد ، ومن سلوك لمسالكه الصحيحة ، ومن نية خالصة مخلصة .

قال الإمام أبو سليمان الخطابي : « قوله : « **إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر** » ، إنما يؤجر

(1) انظر في هذا المعنى : إعلام الموقعين ، أوائل الجزء ٣ .

المخطئ على اجتهاده في طلب الحق ؛ لأن اجتهاده عبادة ، ولا يؤجر على الخطأ ، بل يوضع عنه الإثم فقط . وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعًا لآلة الاجتهاد ، عارفًا بالأصول وبوجوه القياس ، فأما من لم يكن محلًا للاجتهاد ، فهو متكلف ، ولا يعذر بالخطأ في الحكم ، بل يخاف عليه أعظم الوزر ، بدليل حديث ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ قال : « **القضاة ثلاثة : واحد في الجنة ، واثنان في النار . أما الذي في الجنة ، فرجل عرف الحق فقضى به . ورجل عرف الحق فجارَ فهو في النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار** » [١] .

وبعد الحديث يأتي إجماع الصحابة دالًا دلالة قطعية على أن المجتهدين منهم المصيب ومنهم المخطئ . فقد تواتر عنهم وصف اجتهاداتهم واجتهادات بعضهم بالخطأ ، أو باحتمال الخطأ .

قال الشيرازي : « ويدل على ذلك إجماع الصحابة ، فإنه كان يخطّئ بعضهم بعضًا في الحوادث التي وقعت في زمانهم » [٢] . وقد نص على إجماع الصحابة على التخطئة ، وأن ذلك متواتر عن ، عدد من الأصوليين [٣] . وقد نقلوا النصوص الكثيرة المثبتة لذلك من أقوال الصحابة ، لا أرى ضرورة لإعادة سردها ما دامت مذكورة في كثير من المؤلفات الأصولية وغيرها ، منها المصادر المشار إليها قبل قليل .

غير أني أذكر نموذجًا واحدًا لشدة شهرته ، وباقي أقوالهم على منواله في إفادة أن خطأ المجتهد ، كان عندهم مسألة لا غبار عليها .

جاء في رسالة عمر الشهيرة إلى أبي موسى الأشعري : « ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم ، فراجعت فيه رأيك ، فَهُدِيتَ فيه لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل » [٤] .

---

(1) معالم السنن ، بهامش سنن أبي داود ٤/ ٦.

(2) شرح اللمع ٢/ ١٠٥٢.

(3) التبصرة ٥٠٠ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٢٥١ ، إحكام الفصول ٧١٢ ، التمهيد ٤/ ٣٢٠ ، ونص ابن القيم على إجماع الصحابة والتابعين (مختصر الصواعق ٢/ ٤١٣-٤١٤).

(4) من إعلام الموقعين ١/ ٨٦ ، وانظر في : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص ١٠٨.

فكل من هذين الدليلين ـ أعني الحديث والإجماع ـ صريح قاطع في المسألة ، لا تنال منه تأويلات المتكلفين واستدراكاتهم .

ثم هناك أدلة أخرى ، قد لا تعتبر قاطعة في دلالتها ، وقاطعة للشبهات ، ولكنها تجلي بعض جوانب القضية أكثر . منها ما جاء في صحيح مسلم وغيره ، من حديث بريدة أن النبي ﷺ كان إذا أمّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه ... ومن هذه الوصايا قوله ﷺ : « **وإذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك . فإنك لا تدري : أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟** » قال النووي : وفيه حجة لمن يقول : ليس كل مجتهد مصيبًا ، بل المصيب واحد ، وهو الموافق لحكم الله تعالى في نفس الأمر » (1) .

قلت : فالحديث دليل على أن لله تعالى في كل نازلة حكمًا معينًا . وهذا ما تقتضيه الآية : ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩] .

وهو أيضًا دليل على أن المجتهد قد يصيب حكم الله وقد يخطئه . ولهذا عليه ألا يجزم بأن هذا هو حكم الله إلا إذا كان معه دليل قاطع عليه . وهذا قلما يتأتي في مستجدات النوازل والأحوال .

وقد استدل كثير من الأصوليين والمفسرين على كون المصيب واحدًا بقوله تعالى : ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء:٧٨-٧٩] .

جاء في تفسير القرطبي « قال الحسن : لولا هذه الآية لرأيت أن القضاة هلكوا ، ولكنه تعالى أثنى على سليمان بصوابه ، وعذر داود باجتهاده » (2) .

وعلى غرار ما فهم الحسن البصري رضي الله عنه من الآية ، فهم عدد من العلماء ، أن قوله تعالى : ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ إشارة إلى أن سليمان قد أصاب فيما قضى به ، بخلاف

---

(1) شرح صحيح مسلم ١٢/ ٤٠.

(2) الجامع لأحكام القرآن ١١/ ٣٠٩.

داود ، الذي أخطأ الحكم المطلوب للقضية .

٤ - أحكام الدين بين الظنية والنسبية :

بعد أن بينت أن الحق في مسألة اختلاف المجتهدين ، هو ما عليه عامة الفقهاء والجمهور الأعظم من العلماء ، وهو أن المصيب واحد . وأن هذا ينبني من جهة على اعتبار أن لكل نازلة تقع حكمًا شرعيًا معينًا هو الصواب المطلوب فيها . وينبني من جهة أخرى ، على أن الأدلة الشرعية الظنية ـ فضلًا عن القطعية ـ تدل دلالة علمية حقيقية ذاتية على الحكم المطلوب . وأن هذه الدلالة قابلة للبرهنة والإثبات ، ولو تطرق إليها الاحتمال بدرجة مرجوحة .

ومعنى هذا أن الأدلة الظنية ، والأحكام الاجتهادية ليست إضافية نسبية ، نابعة من المجتهد نفسه ، وإلا لما كان للتمسك بها والتحاجج بها معنى ، ولما كان لتمحيصها والترجيح بينها فائدة .

فإذا ثبت هذا واتضح ، فإن التساؤل يبقى ممكنًا ـ أو قائمًا ـ حول سبب وجود الظنية في بعض الأحكام الشرعية ، وبعض أدلتها؟؟ ما سر ذلك وما حقيقته؟ .

لا أستطيع أن أدعي أن عندي جوابًا صحيحًا ، أو تفسيرًا حاسمًا لهذه المسألة الكبيرة والخطيرة ، ولئن كنت في تقريري لمشروعية التقريب والتغليب في أحكام الدين ، قد تكلمت بثقة وجزم ، فإني لا أستطيع الآن أن أتكلم بنفس الكيفية ، ففي الجانب الأول كنت أجد بين يدي ما لا يحصى من الأدلة والأمثلة التطبيقية ، وكنت أجد أمامي ما لا يحصى من العلماء الذين يشهدون لما فهمت ولما قلت . أما في هذا الجانب ، فالأمر يختلف اختلافًا كبيرًا . فليس لدي إلا بعض ثمرات النظر والتفكر ، وبعض الإشارات الصادرة عن بعض العلماء .

إننا جميعًا نسلم أن الكمال المطلق لله تعالى وحده . والمخلوقات كلها موصوفة بضروب من القصور والعجز والعيب والنقص . والذي يعنينا الآن هو الإنسان . ومن مظاهر القصور والعيب في الإنسان ، قصوره في الفهم والتفاهم ، قصوره في الإدراك ، قصوره في

التفكير والاستنتاج . وبصفة عامة : قصوره العقلي والعلمي .

فعلم الإنسان مهما بلغ ، ومهما كان شأنه ، يبقى محكوما بهذا القصور وبهذه المحدودية ، يبقى محكومًا بذلك في كمه وكيفه ، وفي كل مجال من مجالاته ، كما قال سبحانه : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥] .

قال الإمام الشافعي : « فآتاهم من علمه ما شاء ، وكما شاء ، لا معقب لحكمه ، وهو سريع الحساب » [١] . ومن هنا كان علم الإنسان بالدين وأحكامه مشوبًا بصفاته المذكورة ، ومحكومًا بكونه سبحانه يؤتي من علمه ما شاء وكما شاء . فبقي الإنسان في تلقيه للدين ، وفهمه إياه قابلًا للقصور والخطأ ، إلا ما كان من عصمة الأمة في مجموعها . أما الأفراد ، فمهما بلغوا من العلم بالدين ، ومهما تحروا ، فإن القصور ملازم لهم ، وإن الخطأ وارد عليهم . قال أبو الحسن العامري (ت ٣٨١) : « وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسًا ليس بمطموع فيه . ولكن الطمع في أن يكثر صوابه » [٢] .

وهكذا ، فإن قدرًا كبيرًا مما تتصف به بعض الأدلة والأحكام الشرعية ، من الظنية والاحتمالية ، راجع إلى طبيعة الإنسان ، المتصفة بالقصور والمحدودية . فالدين كما أنزله الله ، لا يمكن أن يكون هو تمامًا ما يعلمه ويفهمه ويطبقه الإنسان الفرد أيًا كان ، باستثناء الأنبياء المخصوصين بالعصمة من الله . فقدرات الإنسان العقلية والعلمية والعملية ، تؤثر ولا بد على تعامله مع الدين : تلقيًا وفهمًا وممارسة ونقلًا وبيانًا .

فالنسبية والإضافية المتحدث عنها ، إنما هي أثر من آثار الطبيعة البشرية القاصرة ، وليست نسبيةً ذاتية للحقائق الدينية والعلمية . وفي هذا المعنى يقول الدكتور عبد الحميد أبو سليمان : « والحقيقة وإن كانت جوهرًا واحدًا ، لا تتغير ولا تتبدل ، إلا أن موقع الإنسان منها فردًا وجماعة [٣] يتغير في الزمان والمكان وهذا يعني نسبية الموقع ، ونسبية التطبيق ... » [٤] .

---

(1) الرسالة ٤٨٥ .

(2) الإعلام بمناقب الإسلام ١٩٣ .

(3) أما من الناحية الشرعية فالأمة بكاملها عصمة. وتتمثل الأمة في إجماع علمائها.

(4) قضية المنهجية في الفكر الإسلامي ص ٢٠.

وإذا كان الدكتور أبو سليمان يتحدث بصفة عامة عن كون النسبية العلمية إنما هي نسبية الموقع البشري والتطبيق البشري ، وليست نسبية في الحقائق العلمية ذاتها ، فإن عددًا من علماء الشريعة ، قد نبهوا على هذه المسألة فيما يخص علاقة الإنسان بأحكام الدين ، فهذا ابن القيم مثلًا يقول : « ينبغي أن يعلم أنه ليس في الشريعة شيء مشكوك فيه البتة ، وإنما يعرض الشك للمكلف ، بتعارض أمارتين فصاعدًا عنده ، فتصير المسألة مشكوكًا فيها بالنسبة إليه . فهي شكية عنده . . فكون المسألة شكية أو ظنية ، ليس وصفًا ثابتًا لها ، بل وصف يعرض لها عند إضافتها إلى حكم المكلف . . »[1] .

ومن هذا القبيل ما ذكره الشاطبي من أن التشابه الواقع في الدين يرجع كثير منه إلى الناظرين في الأدلة نفسها ، وهو ما سماه (التشابه الإضافي) ، أي : مضاف إلى الناظر والمستدل ، إما لقصوره ، وإما لزيغه[2] .

فهذا جانب من الجواب على السؤال ، وليس هو كل الجواب . فقد بقي أن الدين قد قدم للناس عددًا من قضاياه وأحكامه بكيفية قطعية ، وبصيغ حاسمة ، ولكنه قدم قدرًا آخر من أحكامه بكيفية يبقى معها قدر من الإشكال وقدر من الاحتمال ، وقد كان قادرًا على أن يجعل القدر الثاني كالأول ، ولكنه لم يفعل . وإذا كنت قد ذكرت أن الشاطبي قد اعتبر أن هناك نوعًا من التشابه في الدين ، إنما هو تشابه إضافي لا حقيقي ، وأنه راجع إلى المستدل لا إلى الدليل ، فإن أحدًا لا يستطيع أن ينكر أن بعض الأدلة لا تخلو من تشابه وخفاء فيها هي نفسها ، كالألفاظ المجملة والمشتركة ، وكبعض المجازات ، والمفهومات ، والعمومات التي لم يُرَدْ بها العموم ، فلماذا وضعت هذه الأدلة والنصوص وأُبقيت على هذه الصيغ المحتملة غير الحاسمة ؟

ليس عندي جواب تام على هذا الإشكال وهذا السؤال ، ولكني أقدم ما يمكن أن يشكل جزءًا من الجواب .

لقد تعبد الله تعالى المكلفين بالعلم مثلما تعبدهم بالعمل ، وتعبدهم بالتفكر والتفقه

(1) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١.

(2) الموافقات ٣/ ٩٢.

مثلما تعبدهم بالصلاة والصوم ، وتعبدهم بالبحث والنظر مثلما تعبدهم بالحج والجهاد ، وتعبدهم في كل ذلك أن يخلصوا نياتهم ، وأن يتَّبعوا الحدود المرسومة والمناهج الصحيحة ، وأن يتحروا في ذلك الاستقامة والسلامة جهدهم ، ورفع عنهم ما لم تبلغه طاقتهم ، وعفا عنهم فيما لم تتعمده قلوبهم ، وكل هذا تكليف وابتلاء .

والتكليف هو تحميل لما فيه كلفة ، فلو كانت كل أحكام الدين قطعية الثبوت قطعية الدلالة ، تصل إلى الإنسان دون سعي ولا بحث ، ودون تأمل ولا تفكر ، تصل إليه وتعطيه « علمًا ضروريًا » لا يتقدم معه ولا يتأخر . . لو كان كل شيء على هذا النحو ، لما بقي للتكليف العلمي معنى ، ولما بقي للابتلاء بالبحث والنظر فائدة ، ولما بقي للاجتهاد دور ، ولكن الله سبحانه قد كلف بهذا كله وابتلى . وأصل الابتلاء والتكليف لا مدخل لعقولنا فيه ، فكان طبيعيًا أن يكون التكليف تكليفًا حقيقيًا ، يحتاج إنجازه وإنجاحه إلى ما تحتاجه عامة التكاليف من جهد وعناء ، وصبر وثبات ، وصدق وإخلاص . وكل ذلك في حدود الإمكان والطاقة .

والابتلاء يتميز به الخبيث والطيب ، والمحسن والمسيء ، والمصيب والمخطئ ، وتظهر به درجات المحسنين والمسيئين ، ودرجات المصيبين والمخطئين . وكل هذا ينطبق على التكليف العلمي ، مثلما ينطبق على التكليف العملي .

ومن جهة أخرى ، فمن المعلوم أن الله تعالى قد أنزل العلماء وطلاب العلم أشرف المنازل ، ووعدهم أسمى المراتب . أفيكون هذا دون جهد وعناء ، والناس في نيله شرع سواء؟! لا ، ليس هذا من أصول الشرع ، ولا من منطق العقل .

توقف القاضي أبو بكر بن العربي مطولًا عند آية عدة المطلقات ، كما يفعل عامة المفسرين والفقهاء ، وخاصة عند معنى القروء المذكورة في قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة:٢٢٨] ، ثم قال : « هذه الآية من أشكل آية في كتاب الله تعالى من الأحكام ، تردد فيها علماء الإسلام ، واختلف فيها الصحابة قديمًا ، ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها ، ولكنه وكل دَرْك البيان إلى اجتهاد

العلماء ، ليظهر فضل المعرفة في الدرجات الموعود بالرفع فيها ...» [١] .

والدرجات التي يشير إليها هي التي في قوله تعالى : ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة:١١] .

وقال السرخسي وهو يثبت أن الرسول ﷺ كان يجتهد ويستنبط : « وقيل : أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط . ألا ترى أن من يكون مستنبطًا من الأمة ، فهو أعلى درجة ممن يكون حافظًا غير مستنبط » [٢] .

وقال الشاطبي : « وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حُدَّ ، من غير استنباط ، ولكن الله مَنَّ على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه ﷺ .

إذ قال تعالى : ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥] ، وقال في الأمة : ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] » [٣] .

فكأنّ الله تعالى قد منح أنبياءه بعض ما هو من حقه وخصوصياته ، ثم منح العلماء بعض ما منحه الأنبياء ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .



(1) أحكام القرآن ١/ ١٨٣ .

(2) أصول السرخسي ١/ ٩٤.

(3) الموافقات ٢/ ٢٤٩.

الفصل الثاني

الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب

العمل بالتقريب والتغليب ، والعمل بغالب الظنون ، في مجالات عديدة وأحكام كثيرة من الدين ، لا يعني أن ظنون الناس ، أو حتى ظنون العلماء خاصة ، قد أصبحت محكَّمة في الدين ، وأصبحت هي المرجع في كثير من أحكامه ، وأن حكم الله ــ كما قال غلاة الـمصَوِّبة ــ تابع لظن المجتهد .

الظن المعمول به في الدين ، ليس مجرد ظن ، وليس مطلق الظن ، وليس لأحد أن يحكم به متى شاء ، وكيف شاء .

الظن المقول به ، والمعمول به ، ظن علمي ، له حدوده وضوابطه . ولا يسع أحداً أن يتجاوزها أو أن يهملها ، وإلا كان عاملا بغير علم ، وسائرا على غير هدى .

وهذه الحدود والضوابط التي يتعين مراعاتها والتقيد بها عند كل عمل بالظن ، وكلِّ أخذ بالتقريب والتغليب ، لم يقم العلماء بجمعها وبيانها وتحرير الكلام فيها . وإنما روعي ما روعي منها لبداهته ، أو لكونه مفهوما من تطبيقاتهم ، وبعضها نبهوا عليه في كلمات وإشارات عابرة .

ومن هنا كان لابد من إعطاء مسألة الضوابط ما تستحقه من عناية وتوضيح ، خصوصا في بحث قد توسع في إبراز جوانب العمل بالظن والتقريب والتغليب ، وتصدى لإبطال المذهب القائل بأن المرجع في الظنيات ، إنما هو ظن المجتهد لا غير .

وأعني بالضوابط هنا : القواعد الضامنة لسلامة العمل بالتقريب والتغليب .

بعد مدة طويلة من التتبع والتعامل مع الموضوع ، اجتمعت بين يديَّ ستة من هذه الضوابط ، هي التي أعرضها في هذا الفصل ، مع ما تيسير من أدلتها وأقوال العلماء فيها ، ومع بعض آثارها التطبيقية طرداً وعكساً . وهذه الضوابط هي :

١ــ أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب .

٢ــ أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام .

٣ــ أن يستند التقريب والتغليب إلى سند معتبر .

٤ــ ألا يعارضه دليل أقوى منه .

٥ــ أن يكون دليل المسألة مكافئًا لها .

٦ــ ألا يتسع حد التقريب كثيرًا .

وهذه الضوابط الستة ، إنما هي ضوابط أساسية عامة ، تشمل جميع أشكال العمل بالتقريب والتغليب . ويمكن أن يندرج تحتها وينضاف إليها ما لا يكاد يحصى من الضوابط الفرعية الخاصة بكل مجال ، وبكل شكل من أشكال التقريب والتغليب . وها هنا تدخل جميع القواعد العلمية المقررة في كل باب وفي كل علم . فكلها قواعد إما تحدد مجالات الظنون والتقريبات ، وإما تقيد استعمالها وتوجهه توجيها علميًا ، يحفظه من التسيب أو الغلو أو الانحراف .

والضوابط الفرعية الخاصة بكل علم وبكل مجال ، لا يتسع لها هذا البحث ، لأنه يتناول نظرية التقريب والتغليب بصفة عامة ، فلا يليق به إلا وضع الضوابط العامة . ثم إن هذه الضوابط العامة ، هي التي نفتقد وجودها مقررة ومحررة وموضحة . فمن هنا أوليتُها ــ منذ شرعتُ في الاشتغال بهذا البحث ــ عناية خاصة واهتمامًا زائدا ، فأرجو أن يكون ذلك قد أثمر وأضاف لبنة جديدة إلى بنائها العلمي . والله المستعان سبحانه .



الضابط الأول

أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب

وهذا يعني أن العمل بالتقريب والتغليب ، لا يصح في كل مسألة ، ولا يدخل في كل باب . بل هناك قضايا وأبواب في الدين لا يمكن القول فيها إلا بقطع ويقين .

على أن مما يجدر التنبيه عليه ، ما يقع أحيانا من تقارب وتشابه بين القطعي والظني . فيختلف الناس بين من يعتبر المسألة قطعية ، ومن يعتبرها ظنية . وسبب هذا ما سبق بيانه أول هذا البحث ، وفي عدة مواضع منه ، من أن درجة الظن قد تبلغ من القوة والارتفاع حدًا لا يبقى معه بينها وبين درجة القطع فرق واضح ، أو فرق ذو شأن .

وقد سبق أن هذه المرتبة أيضًا يدخلها بعض الأصوليين ضمن القطعيات ، بينما يتشدد آخرون ــ وخاصة من المتكلمين ــ فيأبون وصف هذه الدرجة بالقطعية . وإذا كان الاختلاف واقعا حتى على مستوى التحديد النظري ، فإنه ـ لا شك ـ يقع أكثر عند التطبيق . فحتى من يتفقون على تعريف واحد محدد للقطع واليقين ، فإن أنظارهم تتفاوت أمام بعض الحالات التطبيقية المشتبهة ، فيحكم هذا بالقطعية ويحكم هذا بالظنية . وقد نبه العلماء في مسألة حصول التواتر ، على أنه يحصل بكيفية تدريجية بتزايد عدد الرواة واحدًا بعد واحد ، مع ما يوافق رواياتهم من أحوال وقرائن ، حتى إنه ليتعذر على المتلقي لخبرهم أن يقول : هاهنا حصل عندي التواتر ، وقبله لا . وشبهوا هذا بمسألة الشبع والارتواء عند الأكل والشرب . فهما يحصلان بكيفية تدريجية متزايدة ، فلا يستطيع الآكِل أو الشارب أن يحدد لقمة بعينها أو جرعة بعينها ، تمثل الحد الفاصل بين الجوع والشبع ، وبين العطش والارتواء .

فهذه درجة يمكن أن نسميها « منطقة التداخل والاشتباه » ، بحيث يتداخل مستوى الظن مع مستوى القطع ويشتبه الحكم فيها ، فيجب أن نكون على بال من هذه الحالة ، ونحن نجد العلماء يختلفون في قطعية أمر من الأمور .

ثم إن القطع قد يكون استدلاليًا وقد يكون اضطراريًا ، بناء على التقسيم المعروف للعلم : إلى علم ضروري ، وعلم نظري . والعلم هنا بمعنى اليقين .

فالعلم الضروري منه ما يفرض نفسه على الإنسان إلى درجة يكون معها مضطراً إلى التيقن والتسليم ، دونما حاجة لا إلى تأمل ولا استدلال ولا تريث ، وهذا يقع في المحسوسات ، وفي بعض العقليات الواضحة . كما يقع عند التواتر المستفيض جدًا من غير معارض ولا مناقض .

وأما العلم النظري ، فهو ما يكون قطعيا يقينيًا ، لكن بعد النظر والاستدلال ، وبما أن الناس يتفاوتون ــ ولابد ــ في قدرتهم على النظر السديد والاستدلال الصحيح ، فإن تفاوتهم هذا يفتح مجالا آخر للاختلاف في بعض الأحكام ، هل هي قطعية أم لا ، فمن الناس من يرى ما ليس قطعيًا قطعيًا ، ومنهم من لا يدرك قطعية القطعي ، فينكرها ويتمسك بالظنية .

فهذان أمران لا مخلص منهما في تحديد ما قطعي مما ليس بقطعي ، لا مخلص منهما : لأن الأول من طبيعة الأمور ، والثاني من طبيعة العقول .

وبعد هذا التنبيه الذي كان لابد منه ، أعود إلى الضابط الأول من ضوابط العمل بالتقريب والتغليب وغالب الظنون : وهو أن تكون المسألة التي يراد الحكم فيها ، مما يجوز فيه العمل بهذا الأصل ، أي أن تكون مما يندرج في الظنيات . والظنيات عادةً هي الفروع والجزئيات ، ولا يخفي أن الفروع والجزئيات لا تكاد تنحصر ، لا بأنواعها ، ولا بتفصيلاتها . ولهذا كان أقرب مسلك لبيان المراد بهذا الضابط ، هو ذكر ما يتوقف على القطعيات ، فما لم يكن منه فهو داخل في الظنيات ، وبضدها تتميز الأشياء .

وأهم القضايا الشرعية التي لا يقبل في إثباتها إلا القطع :

١ــ أصول العقائد

٢ــ إثبات القرآن الكريم .

٣ــ أصول الشريعة وكلياتها .

١ـ أصول العقائد :

وأصل الأصول في العقائد عقيدة الإيمان بوجود الله ، وبوحدانيته وبكماله ، فهذه العقيدة لا يمكن أن تكون إلا قطعية يقينية ، لا يشوبها ولا يحوم حولها ، ذرة ولا أدنى منها ، من التردد أو الشك ؛ لأن كل شيء دليل عليها ، فما من شيء تدركه حواسنا وعقولنا ، إلا وفيه دليل أو أدلة على هذه العقيدة . ثم جاء بها خبر الرسل الصادقين المعززين بالمعجزات ، وآخرها القرآن الكريم المعجزة الخالدة . وكانت الرسل تنطلق من اليقين الذي يشهد به وينطق به كل شيء . ويجد صداه في كل نفس ، فلا يستطيع أحد أن يدفع ذلك اليقين عن نفسه إلا ادعاءً وزورًا وعنادًا : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم:٩،١٠] .

فالإنسان لا يستطيع أن يدفع عن نفسه العلم الاضطراري بوجود الله ووحدانيته وعظمته . فإن صدر منه إنكار وجحود ، فإنما هو عناد وتكبر وتهرب من مقتضيات الإيمان . ومن هنا لم يكن لأحد عذر في إنكار وجود الله ، سواء وصلته رسالة أو لم تصله .

أما بقية المعتقدات ، التي لا يتم إيمان المؤمن إلا بها ، من تنزيه لله سبحانه عن كل ما لا يليق به ، وإثبات كل صفات الكمال له ، وإقداره حق قدره ، ومن إيمان برسله وكتبه ، فهي وإن لم تصل إلى الدرجة السابقة في بداهتها وضروريتها ، فإنها أيضًا تقتضيها الدلائل القطعية العقلية والنقلية ، ولا يقبل فيها إلا الجزم واليقين . فلا ظن فيها ولا ترجيح ولا احتمال .

قال عز الدين بن عبد السلام : « فصل في النهي عن ظن ما تجب معرفته » [١] .

قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء:٣٦] .

وقال : ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٣] .

---

(1) يقصد هنا: المعرفة اليقينية

وقال : ﴿قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية:٣٢] .

قال : لا يكفي الظن فيما تجب معرفته ، لأن الظان مجوِّزٌ لخلاف ما يظنه . وليس لأحد أن يجوز النقص على الله ولا على صفاته (١) .

فالظنون والشكوك التي تراود الكافرين والمنافقين : ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ﴾ [الفتح:٦] ، لا قيمة لها ولا عذر لهم فيها : ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [فصلت:٢٣] .

وهكذا كل ظن أو شك تعلق بأصول العقائد ؛ كالإيمان بالرسل ، وبما جاؤوا به ، وباليوم الآخر .

لنقرأ هذه الآيات ، فإنها جامعة : ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ (٣٤) ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (٣٥) وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ (٣٦) أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر:٣٤-٣٧] .

وقد شنَّع القرآن الكريم كثيرًا على الكافرين في اعتدادهم بظنونهم ، واتباعهم لها ، كما في قول أحدهم شاكاً في قيام الساعة : ﴿مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا (٣٥) وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً﴾ .

[الكهف : ٣٥، ٣٦]

فأمثال هؤلاء ساروا وراء كبرهم وغرورهم ، وأبَوْا حتى مجرد الإنصات والنظر في الأدلة القاطعة ، واقفين عند تخمينات وظنون لا تغني من الحق شيئًا .

قال تعالى : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس:٣٦] .

---

(١) شجرة المعارف ١٠٦ .

قال القرطبي : « وفي هذه الآية دليل على أنه لا يكتفي بالظن في العقائد » [(١)] .

واستبعاد الظن في العقائد مسألة مشهورة مسلمة عند جماهير العلماء سلفًا وخلفاً ، وقد تفرع عنها أمر لم يخل من بعض النقاش والخلاف ، وإن كان جمهور الأصوليين والمتكلمين وغيرهم عليه ، وهو أن خبر الواحد لا تبنى عليه العقائد ، بسبب تطرق الظنية إليه .

فالخطيب البغدادي مثلًا ــ وهو محدث ــ يقول : « خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع عليها » [(٢)] .

وقال الجرجاني : « وحكمه : يوجب العمل دون العلم . ولهذا لا يكون حجة في المسائل الاعتقادية » [(٣)] .

على أن الاعتراض على هذا القول يتردد من حين لآخر . وقد يعتبر من هذا القبيل ما قاله ابن القيم وأطال في بيانه في (الصواعق المرسلة) ، حيث دافع عن إفادة خبر الواحد العلم وأنه مقبول معمول به في إثبات الصفات وغيرها من المعتقدات ، ولكن الحقيقة أن ابن القيم كرر مرارًا أنه يتحدث عن خبر الواحد المحتف بالقرائن ، أو المتلقى بالقبول ، وإن كان أحيانا يطلق التعبير بخبر الواحد ، وقد بينت من قبل أن خبر الواحد المحتف بالقرائن قد يفيد القطع ، وأما المجمع على قبوله والعمل به فيفيده بلا تردد ، فمثل هذه الأخبار يصح الاعتماد عليها في باب العقائد .

هذا مع العلم أن مباحث العقيدة عند المتكلمين وغيرهم ، قد تناولت مسائل وتفصيلات لا يتأتي في بعضها غير الظن والتقريب ، بل إن بعض العقائد المنصوصة نفسها ، إذا تجاوزنا أصلها المقطوعَ به ، وتوغلنا في طلب بعض حقائقه وتفصيلاته ، فلا نجد سوى الظن والتقريب ، أو التوقف . وإلى هذا يشير البغدادي بقوله ــ بعد أن ذكر أصول المعتقدات : « فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها ، وضللوا من خالفهم

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٣.

(2) الكفاية ٤٣٢.

(3) التعريفات ٢٥.

فيها . وفي كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع ، وهم يجمعون على أصولها ، وربما اختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلًا ولا تفسيقًا »[1] .

ففي موضوع الصفات مثلًا ــ حيث تاهت أقوام ، وضلت أفهام ، وزلت أقدام ــ نجد القدر الضروري لصحة الإيمان هو إثبات أصل الصفات بمعناها العام الظاهر ، واعتقاد أنها شواهد على عظمة الله وكماله ، وأنها لا تشبه شيئا ــ ولا يشبهها شيء ــ مما نعرفه من صفات الخلائق التي نعهدها ، وأن كمالها وسموها فوق ما تدركه أفهامنا ، وتحيط به عقولنا . فهذا هو القدر قطعي نصًا وعقلاً .

وأما الزيادة على هذا القدر ، فهي ، إن جازت ـــ محفوفة بالمخاطر ، إلا أن يلجأ الناظر والمتكلم فيها إلى ضرب من التقريب والتجويز[2] ، بما لا يتعارض مع كمال الله وتنزيهه ، مع استحضار قوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه:١١٠] .

وفي هذا الباب يقول الإمام الغزالي : « بل أقول : خاصية الإلهية ليست إلا الله ﷻ ، ولا يعرفها إلا الله . ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو مِثْلُه لو كان مِثْلٌ ، فحين لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره . فإذاً الحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى : لا يعرف الله إلا الله »[3] .

قال ابن المرتضي بعد أن ساق هذا الكلام وغيره : « والقصد تقريب الأفهام من معنى قول الله سبحانه : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ »[4] .

ولهذا كان دأب العلماء الذين يعرفون قدرهم التورع والاحتياط عند التعرض لآيات الصفات وما يتبعها من حقائق المغيبات . انظر إلى العلامة القرطبي وهو يتكلم عن قوله تعالى : ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور:٣٥] يقول : « واختلف العلماء في تأويل هذه الآية : فقيل : المعنى : أي به وبقدرته أنارت أضواؤها . استقامت أمورها ، وقامت

---

(1) الفرق بين الفرق ٣١٠.

(2) أقصد بالتجويز ، أن يقال: يجوز أن يكون كذا ، ويجوز أن يراد بالآية كذا . . .

(3) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى .

(4) إيثار الحق على الخلق ١٩١.

مصنوعاتها . فالكلام على التقريب للذهن »[١] .

وفي قولـه ﷻ : ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة:١٧] ، ذكـر الـشيخ ابـن عاشور ما قيل في معنى الثمانية ، هل هو ثمانية أفراد من الملائكة ، أو ثمانية صفوف ، أو ثمانية أعشار .

ثم قال : « وهذا من أحوال الغيب التي لا يتعلق غرض بتفصيلها ، إذ المقصود من الآية تمثيل عظمة الله تعالى ، وتقريب ذلك إلى الأفهام ، كما قال في غير آية »[٢] .

نظراً لكون الخوض في حقائق مثل هذه الأمور ، وفي طلب تفصيلاتها لا يتأتى إلا على سبيل التقريب والتجويز ، فإن كثيرًا من العلماء كانوا يرفضون الكلام فيها أصلًا .

وإذا تكلم بعضهم لم يزد على إثبات ما في النص ، ويعتبرون التأويل في هذا الباب قولا بالظن فيما لا يسوغ فيه الظن[٣] .

وقد بالغ سفيان بن عيينة في الاحتياط ، حتى قال : « ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه ، فقراءته تفسيره ، ليس لأحد أن يفسره إلا الله »[٤] .

وسواء سلكنا في هذا المجال مسلك التقريب والتأويل المحتمَل ، باعتبار أننا لا نخرج عن الأصول القطعية الواضحة ، بل نعززها ونسير في ركابها ، وباعتبار أننا لا نخرج عما يحتمله النص من الناحية اللغوية والسياقية ، أو سلكنا مسلك الاحتياط والتوقف ، فإنه يجب الاعتراف أن مثل هذه الأمور لا يلزم فيها القطع والتحديد . وليس يمتنع أن نظن فيها ظنا حسنا لائقا ، ونأخذ فيها بتصور تقريبي ، في اتفاق وانسجام مع ما هو قطعي .

فليس هذا الظن والتقريب غلطًا وتجاوزًا ، بل الغلط والتجاوز هو ادعاء القطع فيها . وأكبر من هذا غلطًا وتجاوزًا ، اعتبار المخالف لهذا القطع المزعوم ضالا وآثما . وهذا

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ١٢/ ٢٥٦.

(2) التحرير والتنوير ٢٩/ ١٢٨.

(3) الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٤- ٥.

(4) انظر قوله في : شرح السنة للبغوي ١/ ١٧١.

منزلق معروف سقط فيه كثير من المتكلفين ، وخاصة من المعتزلة ، حتى ذهب مفسرهم إلى أن : « الغلو في الدين غلوَّانِ : غلوٌّ حق ، وهو أن يفحص عن حقائقه ، ويفتش عن أباعد معانيه ، ويجتهد في تحصيل حججه ، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد [(١)] رضوان الله عليهم . وغلوٌّ باطل ، وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالإعراض عن الأدلة واتباع الشبه ، كما يفعل أهل الأهواء والبدع » [(٢)] .

وما عهدنا الغلو في الدين إلا مذموما محظوراً ، ولو كان فيما أصْلُه حق وخير . فقد ذم القرآن الذين أدخلوا على دينهم رهبانية ابتدعوها ، لم يكتبها الله عليهم ، مع أنها اجتهاد في العبادة . وقال الله ﷻ : ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ .

[الإسراء:٣٣]

وإعنات النفس بترك الرخص غلو في الحق وهو العزائم . وهو مذموم لا شك في ذلك . وليس أسوأ منه الذي يتجاوز الحد في استعمال الرخصة ، وهو ما يشير إليه قوله سبحانه : ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة:١٧٣] .

ومن الغلو المذموم في الحق ما جاء في قصة النفر الثلاثة ، الذين التزم أحدهم أن يصوم الدهر لا يفطر أبداً ، والتزم الثاني أن يقوم الليل كله دائما ، فلا يرقد فيه أبداً ، والتزم الثالث أن يعتزل النساء فلا يتزوج أبداً [(٣)] .

فهذه كلها ــ وغيرها كثير ــ أشكال من الغلو في الحق ، وهو مذموم محظور في الدين .

ومثلها أشكال من الغلو دخل فيها المتكلمون المتفلسفون ، وهم يحسبون أنه يحسنون صنعًا . ثم غلوا فيها أكثر فاعتبروا ما بدا لهم فيها قواطع يجب على الناس القول بها ولا يجوز لهم خلافها ، وغلوا أكثر ، فشرعوا في التضليل والتفسيق والتبديع ، وربما التكفير ، لمن لم يتبعهم ولم يقل بأقوالهم . ومسألة خلق القرآن مثال صارخ ومؤلم لهذه

(1) يقصد المعتزلة .

(2) القول للزمخشري من تفسيره : الكشاف ١ / ٥١٨-٥١٩ .

(3) قصة هؤلاء النفر الثلاثة مروية في الصحيحين (أبواب النكاح).

المتاهة التي دخل فيها كثير من المتكلمين .

ومن أمثلة ذلك أيضًا ، ما ذكره ابن المرتضى ، قال : « مِثْلُ القول بأنه لا موجود إلا الله ، كما هو قول الاتحادية . وأنه لا فاعل ولا قادر إلا الله ، كما هو قول الجبرية . وأمثال ذلك من الغلو في الدين . وإنما وردت الشرائع بتوحيد الله في الربوبية ، وذلك بـ« لا إله إلا الله » ، له الأسماء الحسنى ، وتوابع ذلك المنصوصة والمجمع عليها ، كتوحيده بالعبادة . ومن ذلك القول بأن لله تعالى صفة لم ترد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ، ولا هي من أسمائه الحسنى ، ولا من مفهوماتها ولوازمها ، وأن معرفة هذه الصفة واجبة ، واختراع اسم لها ، وهي (الصفة الأخص) عند بعض المعتزلة . ويسمونها (صفة المخالفة) أيضًا ، وأنها المؤثرة في صفات الكمال الذاتية الأربع ـ وهي كونه حيا قديمًا عالما قادرا ـ وبها تخالف ذاتُ الله سائرَ الذوات [(١)] .

قال : « ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى بالكلام ، ووجود ذلك في القدم والأبد ، وجعلِه مثل صفة العلم لا يجوز خلوه عنه طرفة عين ... فالشرع لم يرد إلا بأن الله تعالى متكلم ، وأنه كلم موسى تكليمًا ، ونحو ذلك . ومازاد على هذا فبدعة في الدين قد أدت إلى التفرق المنهي عنه ، وإلى إلزامات قبيحة » [(٢)] .

فمشكلة المتكلمين والمتفلسفين ، ليست فقط في كونهم أسرفوا في متابعة خيالاتهم العقلية وطرد قياساتهم النظرية ، بل مشكلتهم الكبرى هي أنهم اعتبروا ذلك كله عقائد قطعية . وأبوا أن يعترفوا أن هذه المباحث المفرَّعَة عن أصول العقائد ، أو عن محض التأمل العقلي ، لا نستطيع فيها ـ إن استطعنا وجاز لنا ـ سوى الظن والتقريب والتجويز ، وأن الغلو والتدقيق فيها لا يمكن أن يأتي بطائل ، وأنها أقرب إلى إضعاف الإيمان ونقصانه ، منها إلى تقويته وتكميله .

وأصِل إلى جانب آخر في مجال العقائد ، مما لا يجوز فيه الاعتماد على الظن ، وهو

---

(1) إيثار الحق على الخلق ١٠٣ – ١٠٤ .

(2) إيثار الحق على الخلق ١٠٥.

التكفير ، فتكفير من عرف أنه مؤمن مسلم لا يجوز إلا بيقين ، ولا أعني باليقين معرفة حقيقة ما في قلبه ، فهذا لا يعلمه إلا الله ، وإنما المراد وجود أقوال وأفعال ، ثبت صدورها عن صاحبها يقينا وبإرادته وقصده . وأن تكون تلك الأقوال والأفعال مما يستوجب التكفير قطعا .

وهذه مسألة ، وإن كان يقع الاختلاف والتفاوت في تطبيقاتها ، فإنها مسلمة متفق عليها من حيث المبدأ . وهذا هو ما يعنيني . وما دامت كذلك من الناحية المبدئية النظرية . فلا أراني بحاجة إلى التدليل عليها لا من نصوص الشرع ، ولا من أقوال العلماء .

وعلى العكس منها : إثبات الإيمان لأحد من الناس . فهذا يكفي فيه ظاهر حاله ونطق لسانه ، ولو لم يعط ذلك إلا ظنًا . والمسألة مسلمة ، ونصوصها معلومة أيضا .

٢ـ إثبات القرآن الكريم :

القرآن الكريم هو أولًا معجزة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ، ومعجزة أي رسول لابد وأن تكون قاطعة في ثبوتها ودلالتها على صدق صاحبها . لأن بها يقع الإيمان القاطع بالرسول . إذًا ، فلا يمكن أن تكون إلا قطعية في ثبوتها ودلالتها الإعجازية . وسبب ثان ، هو أن القرآن الكريم مصدر لمعظم قطعيات الدين . فكيف يكون مصدراً وهو غير قطعي الثبوت؟

ثم إن الله تعالى نفى عنه كل ريب في غير ما آية ، كقوله : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ﴾ [البقرة:٢] ، وقوله سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [يونس:٣٧] ، وقوله : ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [السجدة:٢] .

ونفي الريب في القرآن ، كما يتناول أساسا كونه مُنَزَلاً من رب العالمين ، فإنه يتناول أيضًا تناقله من رسول الله ﷺ إلى الناس عبر الأجيال والأعصار والأقطار ، فلابد أن يتناقله الناس خلفا بعد سلف ، وجيلًا بعد جيل ، بكيفية لا يتطرق إليها ريب أبداً . وكذلك تم الأمر ومازال .

ولهذا لم يقبل المسلمون تلقي شيء من القرآن الكريم إلا من طريق التواتر ، بينما قبلوا في تلقي السنن النبوية أخبار الآحاد .

وإذًا ، ففي إثبات القرآن لا يقبل ظن غالب ولا تقريب ولا تغليب ، ومن هنا اعتبرت بعض الزيادات ، وبعض القراءات ، التي تفرد بها بعض الصحابة ، أو هكذا رويت عنهم ونسبت إليهم ، اعتبرت « قراءات شاذة » ، لا ترقى إلى أن تعتبر قرآنا ، بل وقع القطع بعدم قرآنيتها . وغلط الأفراد وارد ممكن ، ولكنه لا يمس كتاب الله في شيء . فهو محفوظ من مُنزله ﷻ ، وهو محفوظ بإجماع الأمة حول نصه الحقيقي غير مزيد ولا منقوص ، وهو محفوظ بالنقل المتواتر المستفيض من لدن رسول الله ﷺ وإلى قيام الساعة .

ومن المسائل التي ينظر فيها من هذا المنطلق ، مسألة البسملة « بسم الله الرحمن الرحيم » ، حيث اختلف العلماء فيما إذا كانت آية من كل سورة ، أم هي فقط آية من سورة الفاتحة بالإضافة إلى كونها جزءا من آية في سورة النمل ، أم أنها فقط جزء من آية النمل : ﴿ إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ [النمل:٣٠] .

فأما أنها قرآن كريم ، باعتبارها جزءا من آية النمل ، فأمر لا خلاف فيه ولا غبار عليه . وبقي الخلاف في كونها آية في أول كل سورة ، على النحو المكتوب في المصاحف ، وفي كونها آية في أول سورة الفاتحة فقط .

وخلاصة الأقوال في المسألة هي :

١ــ ليست آية في أي سورة إلا سورة النمل . وهذا قول مالك والمالكية .

٢ــ آية من كل سورة ، (إلا براءة) ، وهو قول عبد الله بن المبارك ، وأحد قولي الشافعي .

٣ــ آية من سورة الفاتحة فقط (مع النمل طبعًا) ، وهو القول الثاني للشافعي .

ولا أرى ضرورة للإطالة في بيان هذه الأقوال وعرض أدلتها ، فإن ذلك مبسوط في كتب الأصول ، والتفسير ، وعلوم القرآن ، والفقه ، ولكني أتناول فقط جوهر المسألة ، وفي صلته بموضوعنا .

أهم ما استدل به الشافعية هو أن البسملة كتبت في المصحف في أول كل سورة . ونحن نعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف شيئًا سوى القرآن . فما داموا قد أثبتوها في أول كل سورة من غير خلاف بينهم في ذلك ، فهو إجماع منهم على أنها آية من كل سورة .

ولا يخفى أن هذا المسلك في الإثبات إنما هو نوع قياس واستدلال نظري . وليس هذا مسلكًا صريحا قطعيًا ، ولا هو مسلك لإثبات القرآن خاصة ، أما الأحاديث التي قد تقوي هذا النظر ، فقد عورضت بما هو أقوى منها وأصح ، فثبت الخلاف في المسألة . وإذا ثبت الخلاف فقد انحلت المشكلة ، إذ القرآن كله متواتر قطعي ، فكل ما لم يتواتر ، ولم يجمع عليه العلماء فليس بقرآن بهذا المسلك ، وعلى هذا الأساس ، اعتبر المالكية المسألة محسوسة .

قال ابن العربي : « ويكفيك أنها ليست بقرآن : الاختلاف فيها ، والقرآن لا يختلف فيه ، فإن إنكار القرآن كفر » [1] .

وقال القرطبي : « والفيصل : أن القرآن لا يثبت بالنظر والاستدلال ، وإنما يثبت بالنقل المتواتر القطعي الاضطراري » [2] .

وقال الشريف التلمساني : « ما يطلب فيه القطع ، فلا يجوز إثباته بالقياس ، لأن القياس لا يفيد القطع ، ومثاله : قياس أصحاب الشافعي في (بسم الله الرحمن الرحيم) أنها من القرآن في كل سورة ، على سائر آي القرآن ، بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف » [3] .

ومن هنا فإن الغزالي رغم دفاعه القوي على رأي الشافعية ، قد اضطر إلى القول : « الإنصاف أنها ليست قطعية ، بل هي اجتهادية » [4] .

أما استشكال كتابتها في أول كل سورة من القرآن ، فبيانه أنها كلمة افتتاح ، وكلمة

---

(1) أحكام القرآن ١/ ٢.

(2) الجامع لأحكام القرآن ١/ ٩٥.

(3) مفتاح الوصول ١٣٥-١٣٦ .

(4) المستصفى ١/ ١٠٤.

فصل بين السور ، ثم إنها من القرآن نفسه . فقرآنيتها في سورة النمل لا يجادل فيها أحد . فأخذت هذه العبارة القرآنية الصرفة ، وجعلت فاتحة لقراءة السور ، وفاصلًا بينها .

٣ـ الأصول العامة للشريعة :

الأصل في اللغة : ما يتفرع عنه غيره وينبني عليه غيره . فهو أصل لكل ما تفرع عنه وما انبنى عليه .

وعلى هذا ، فأصول الشريعة هي المصادر والمنابع التي تؤخذ منها أحكامها وهي الأسس والقواعد التي تبنى عليها ، كما في أسس البناء وقواعده . قال تعالى : ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ﴾ [البقرة:١٢٧] .

فهذه الأسس وهذه القواعد ، التي نسميها (أصول الشريعة) لابد أن تكون قوية متينة ، ولابد ـــ لأجل هذا ـــ أن تكون قطعية مسلمة .

فأما أصل الأصول ، وركن الأركان ـــ وهو القرآن الكريم ـــ فقد تقدم أنه لا يكون إلا قطعيًا جملة وتفصيلًا . فقال الإمام الشاطبي : « إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة »[١] .

وأما السنة ، فهي وإن تطرق الظن إلى بعض جوانبها وبعض جزئياتها ، فإنها في جملتها أصل مقطوع بحجيته وبصحة نقله وبقائه . وقد شهد القرآن لمشروعيته وحجيته ووجوب العمل في آيات كثيرة ، مذكورة ومبينة عند العلماء في أبواب متعددة من كتب الأصول والحديث غيرها .

وهكذا الشأن في بقية الأصول المعتمدة ، من إجماع وقياس وغيرهما ، لا يعتمد أي منها أصلًا من أصول التشريع الإسلامي حتى يكون قطعي الثبوت والحجية . ولئن كان هناك من فرق بين قطعية القرآن من جهة ـــ أو لنقل القرآن والسنة ـــ وبين قطعية سائر الأصول ، فهو من قبيل الفرق بين القطع الضروري أوالعلم الضروري ، وبين القطع النظري أوالعلم النظري ، وقد تقدم بيان هذا الفرق .

---

(١) الموافقات ٣/ ٣٤٦.

وقد تعرض إمام الحرمين لمسألة قطعية الأصول ، ثم قال : (فإن قيل : تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلفى إلا في الأصول ، وليست بقواطع ، قلنا : حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها . ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به [(١)] » .

وهذا يعني أن المباحث التفصيلية ، والقضايا الجزئية ، المتعلقة بالأدلة القطعية ، قد تكون ظنية ، ولكن هذه غير تلك . وهذه إنما تدرج لضرورة فهم الدليل القطعي وكيفية التعامل معه . فهي مسائل أصولية ، ولكنها ليست أصولاً .

فالمباحث الأصولية التفصيلية ، المتعلقة بكل أصل من أصول الشريعة ، هي بمثابة الفروع والصور التطبيقية ، لأنها يدخلها اجتهاد المجتهدين ونظرهم . فلا غضاضة أن يكون منها القطعي ومنها الظني كسائر الفروع . والقواعد الأصولية ، اللغوية وغيرها ، ليست بمنأى عن هذا . فكثير منها ظن وتقريب وتغليب ، ولكن الأصل الذي يتخذ منبعاً لأحكام الشريعة . وأساساً لبنائها لا يمكن أن يكون إلا قطعيًا .

وقد تحدث الغزالي عن القطعيات الأصولية . فعد منها حجية الإجماع والقياس وحجية خبر الواحد [(٢)] .

وفي حديثه عن مداخل الاحتمال في القياس ، عد منها ستة [(٣)]، ثم قال : « وزاد آخرون احتمالا سابعًا ، وهو الخطأ في أصل القياس ، إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلا . وهذا خطأ ، لأن صحة القياس ليس مظنوناً ، بل مقطوع به ... » [(٤)] .

وكثير من الناس يخلطون بين الأصول وفروعها وتطبيقاتها ، فإذا وجدوا الاحتمال يتطرق إلى الفروع والتطبيقات ، اعتبروا أصلها نفسه ظنيًا احتماليًا . وهذا غلط . وبَيَّنَ الشاطبي هذه المسألة فيقول : « ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي ، إلى أشباه ذلك . فإذا

---

(1) البرهان ١/ ٨٦.

(2) المستصفى ٢/ ٣٥٨.

(3) المستصفى ٢/ ٢٧٩ وقد تقدم ذكرها في الفصل الثالث من الباب الأول (مبحث القياس)

(4) المستصفى ٢/ ٢٧٩.

جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيًا لا قطعيًا ــ وكذلك سائر المسائل ــ ولم يكن قادحا في أصل المسألة الكلية »[1] .

والعمل بالظنيات عمومًا أصل مقطوع به ، سواء في هذه الأمثلة التي ذكرها أبو إسحاق ، أو في غيرها مما مضى في هذا البحث من وجوه التقريب والتغليب ، ولولا أن العمل بالظنون الغالبة من الأصول الثابتة ثبوتًا شرعيًا قطعيًا ، لما جاز العمل بها ، ولما جاز تحكيمها في الشرعيات خاصة . قال أبو الوليد بن رشد : « فإن الظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع ، أعني التي توجب رفعها أو إيجابها ، وليست هي أي ظن اتفق ، ولذلك يقولون : إن العمل لم يجب بالظن ، وإنما وجب بالأصل المقطوع به ، يريدون بذلك الشرع المقطوع به ، الذي أوجب العمل بذلك النوع من الظن »[2] .

والعمل بالظنون الراجحة والاحتمالات الغالبة ، ليس أصلًا قطعيا بأدلة الشرع فحسب ، بل أصل قطعي بالعقل أيضًا ، فما من عقل سليم إلا وهو يقطع أن الصواب هو اتباع الغالب والراجح كلما تعذر اليقين ، فاتباع الغالب من حيث الأصل صواب تقطع به العقول وتسلم به .

ومن الأمثلة التي تؤكد هذا وتوضحه مسألة فتوى الصحابي وقوله في الدين ، هل يجب علينا الأخذ بذلك عندما لا نجد في المسألة قرآنا ولا سنة مرفوعة أم لا ؟

تعرض ابن القيم لهذه المسألة ، وأطال في ذكر الأدلة الموجبة لاتباع الصحابة ، وخصوصا كبارهم وفقهاءهم ، ومما يستدل به كون فتوى الصحابي لا تعدو ستة أوجه :

١ ــ قد يكون ما أفتى به سمعه من رسول الله ﷺ .

٢ ــ قد يكون سمع من صحابي آخر سمع من رسول الله .

٣ ــ قد يكون فهم ذلك من آية ، وخفي علينا ذلك الفهم الذي فهمه الصحابي .

---

(1) الموافقات ٢/ ٢٨٣.

(2) بداية المجتهد ١/ ٨٨.

٤ــ قد يكون قولا اتفق عليه مَلَؤُهم ، ولكن لم يرو إلا عن أحدهم .

٥ــ قد يكون فهمَ ذلك بمقتضى علمه باللغة العربية ، أو بمقتضى القرائن الحالية المرافقة للخطاب ، أو من خلال طول المشاهدة والمعاشرة لأحوال رسول الله ﷺ .

٦ــ أن يكون رأيا وفهما أخطأ فيه ، فهذا لا يجب اتباعه .

وواضح أن قول الصحابي يكون صوابًا واجب الاتباع في خمس حالات من ست .

قال ابن القيم : « ومعلوم قطعًا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال معين (أي واحد من ستة) ، هذا ما لا يشك فيه عاقل » [١] .

وهكذا يتضح جليا أن العمل بالغالب من الظنون ، والغالب من الاحتمالات ، والغالب من المقادير ، والغالب من الأوصاف ، أصل ثابت مقطوع به نقلا وعقلا . ولو لم يكن مقطوعا به ، لما صح اتخاذه أصلًا من أصول الشريعة في فتاويها ، وقضائها ، وسائر أحكامها الفرعية ، فالأصول لا تثبت بالظنون .

وقد استهل الإمام الشاطبي موافقاته بهذه المسألة ، فقال في المقدمة الأولى من مقدماته الثلاث عشرة : « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية ، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي » [٢] .

فالأصول كليات شرعية ، بل هي الكليات الأولى ، كما أن الكليات أصول . وكل من الأصول والكليات لا تكون إلا قطعية ، إذ هي أسس البناء وأركانه ، فإذا قبلناها بالظن كان البناء هشا ، سريع التداعي ، وأيضًا : « لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لأنه الكلي الأول » [٣] .

وأهم ما يقصده الشاطبي ، بكليات الشريعة هو حفظها للمصالح الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية . فهذه المراتب الثلاث المحفوظة في كل أبواب

---

(1) إعلام الموقعين ٤/ ١٤٨.

(2) الموافقات ١/ ٢٩.

(3) نفسه ٣٠.

الشريعة ، يراها الشاطبي هي كليات الكليات ، وكونها قطعية أمر فوق النقاش ، لأن ما لا يحصى من الأدلة دل عليه وشهد به . يقول الشاطبي : « وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعًا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع ... حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد» [(١)] .

وهذه القواعد ــ أو الأركان ــ التي تقوم عليها الشريعة ، ترجع كلها إلى الصنف الأول ، وهو صنف الضروريات ــ الذي يشتمل أساسا على ما يعرف باسم « الضروريات الخمس« أو « الأصول الخمسة » ، كما سماها الغزالي وغيره ، وهي : الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال .

وقال الشاطبي : « فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة » [(٢)]

ويدخل في هذه الكليات والأصول كل المقاصد العامة للشريعة ، ومن هنا أيضًا لا يجوز إثباتها أو ادعاؤها بالظن . والمراد بالمقاصد العامة ــ كما يبينه ابن عاشور : « المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة . . » [(٣)] .

فهذه المقاصد العامة إذا ثبتت ثبوتا قاطعا صارت أصولاً من أصول التشريع ، يرجع إليها ويحتج بها ويبنى عليها ، تمامًا كما هو الشأن مع سائر الأدلة والأصول المعتمدة في الشرع .

والشاطبي هو أكثر العلماء عناية وكشفا لهذا النوع من الأصول ، وقد تبعه في هذا المسلك السامي ، العلامة محمد الطاهر بن عاشور ، حيث قال بعد أن ذكر سبق الشاطبي وإبداعه في هذا المجال : « فأنا اقتفي آثاره ولا أهمل مهماته »[(٤)] .

ونبه على بعض هذه الكليات التي فاه بها بعض علماء السلف ، من غير قصد منهم إلى

---

(1) نفسه ١/ ٥١.

(2) نفسه ٢٥.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥١ .

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية ٨.

العناية بها خاصة ، قال : « ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين ، أمست قواعد قطعية للتفقه ... مثل قولهم : لا ضرر ولا ضرار ، وقول عمر بن عبد العزيز : تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور . وقول مالك في الموطأ : ودين الله يسر » .

ومما يدخل في هذا النوع من الأصول القطعية ، بعض القواعد الفقهية الكبرى ، التي ثبتت بكيفية قطعية ، وكانت لها مجالات تطبيقية واسعة النطاق ، وذلك مثل القواعد الخمس الشهيرة عند الفقهاء وعند المهتمين بالقواعد الفقهية خاصة ، وهذه القواعد هي :

١ــ الأمور بمقاصدها .

٢ــ اليقين لا يزول بالشك .

٣ــ المشقة تجلب التيسير .

٤ــ الضرر يزال

٥ــ العادة محكمة .

فهذه القواعد الخمس ــ وقواعد أخرى غيرها ــ ترقى إلى مرتبة أصول الشريعة ، لسعة آثارها التشريعية من جهة ، ولكونها ثابتة ثبوتا قطعيا لا يتطرق إليه الشك ، من جهة أخرى .

وأعود على بدء ، فاذكر أن مقتضى هذا الضابط : أن العمل بالظن والتغليب لا يكون فيما يجب فيه القطع كأصول العقائد ، وإثبات القرآن الكريم ، وأصول الشريعة .



الضابط الثاني

أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام

إذا تجاوزنا الضابط السابق ــ ومفاده أن العمل بالتقريب والتغليب لا يجوز فيما تعين فيه اليقين ــ ثم دخلنا في المجالات التي يجوز فيها الظن والتقريب ، يبقى علينا ـ مع ذلك ــ أن نلتمس اليقين والتمام في هذه المجالات أيضا ، ما وجدنا إلى ذلك سبيلا . إذ ليس كل ما يجوز فيه الظن ظني ولابد . وليس كل ما يجوز في مثله الظن ، فلا سبيل فيه إلى القطع . وليس كل ما يدخله التقريب ينتفي فيه تمام الضبط والجزم .

فإذا جاز التقريب والتغليب في إثبات السنن والأخبار ، فكم من الأخبار وصلنا فيها إلى التواتر ، وكم من أخبار الآحاد الصحيحة والحسنة يحيط بها ويصحبها ما يجعل ثبوتها قطعيا ، وكم من النصوص الظنية الدلالة تدعمت دلالتها بقرائن وأدلة خارجية جعلتها دلالة قطعية لا يبقى معها احتمال .

وإذا كانت الفقهيات قد جاز فيها ــ وعُمل فيها ــ بغلبة الظنون والتقريب والتغليب على نطاق واسع جدًا ــ فإن كثيرًا من الأحكام الفقهية قطعية لا خلاف فيها ولا غبار عليها . وهكذا في كل مجال جاز فيه العمل بالظنون والتقريبات .

ومن هنا فيجب أن نسعى أولاً وأخيرا إلى طلب اليقين التام في أحكامنا ، وطلب الضبط التام في مقاديرنا ، وطلب الكمال لأعمالنا ، لأن الظن إنما جاز ترخيصا وتيسيرا على العباد لعجزهم وضعفهم ورفعا للحرج عنهم ، وهذا لا يلغي الأصل ، بل يبقى الأصل قائما مطلوبا على قدر الاستطاعة ، وأيضًا لأن الله تعالى أمرنا أن نقول الأحسن ونفعل الأحسن ، ومما لا شك فيه أن اليقين أحسن من الظن ، وأن الضبط والتمام أحسن من التقريب والتغليب .

قال أبو عبد الله المقري : « المعتبر في الأسباب والبراءة وكلِّ ما ترتبت عليه الأحكام :

العلم . ولما تعذر أو تعسر في أكثر ذلك ، أُقيم الظن مقامه ، لقربه منه . ولذلك سمي باسمه : ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ﴾ [الممتحنة:١٠] وبقي الشك على أصل الإلغاء »[١] .

وقال في قاعدة أخرى « القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة ، تمنع من الاجتهاد »[٢] ، أي إذا كان بالإمكان أن نسلك طريقا يوصلنا إلى القطع ، لم يجز لنا أن نجتهد في المسألة بآرائنا وأدلتنا الظنية وتقديراتنا التقريبية .

والملاحظ أنه اشترط في القاعدة الأولى أن يقع الاعتماد على الظن بعد أن يتعذر العلم أو يتعسر ، أما التعذر فمحدد واضح ، وأما التعسر فيوضحه ما جاء في القاعدة الأخرى ، وهو أن يكون الوصول إلى اليقين يكلف مشقة فادحة ، ومعلوم أن المشقة الفادحة هي سبب ترخيصات الشارع في الأحكام العملية .

وقد أكد عدد من العلماء ، في مناسبات مختلفة ، أن الظن لا يصار إليه إلا عند تعذر اليقين ، بحيث أصبح الأمر أصلًا مسلمًا . قال الإمام الغزالي : « ومن هذا القبيل : الاجتهاد في القبلة ... فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن ، عند تعذر اليقين »[٣] .

ومن تطبيقات هذا المثال : المسافر الذي لا يعرف جهة القبلة ، إذا كان بإمكانه أن يسأل أهل البلد أو غيرهم من العارفين بالقبلة ، لم يجز له أن يعتمد على تحريه وتخمينه ، وكذلك إن أمكن الاعتماد على آلات ووسائل مضبوطة ، لم يجز مع وجودها الاعتماد على الاجتهاد والظن .

ومن الأمثلة التي أكد عندها الغزالي هذا الأصل : استنباط مناط الحكم استنباطا ظنياً عند الاقتضاء ، قال : « تعذرت معرفته باليقين ، فاستدل عليه بأمارات ظنية »[٤] ، قال : « وهذا لا خلاف فيه بين الأمة »[٥] .

---

(1) قواعد الفقه ، القاعدة ٦٦.

(2) القاعدة ١٢٢.

(3) المستصفى ٢/ ٢٣١.

(4) المستصفى ٢/ ٢٣١.

(5) المستصفى ٢/ ٢٣١.

إذا ثبت هذا ، لم يبق مسوغ لما ذهب إليه السيوطي من التردد والتشكيك في القاعدة الفقهية : « القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة ، تمنع من الاجتهاد » حيث عمد إلى هذه القاعدة ، فوضعها في صيغة استفهامية ، فقال : « القادر على اليقين ، هل له الاجتهاد والأخذ بالظن؟ » [1] ، ثم قال : « فيه خلاف ، والترجيح مختلف في الفروع ... » [2] .

ثم اختار في أكثر الفروع التي مثل بها ، جواز الاجتهاد الظني ، مع أن اليقين فيها ممكن ميسور . ومن ذلك حالة « من شك في دخول الوقت ، وهو قادر على تمكين الوقت ، أو الخروج من البيت المظلم لرؤية الشمس ، والأصح أن له الاجتهاد » [3] .

فيا للعجب ، يكون أمام الإنسان مسلكان يقينيان لكي يؤدي صلاته في وقتها الصحيح ، وكلاهما في غاية الإمكان واليسر : يمكنه أن ينتظر قليلا حتى يتمكن الوقت ويستيقن حلول الصلاة ، ويمكنه أن يخرج إلى باب منزله ليرى الشمس ويعرف الوقت ، ثم يقال له : يجوز لك أن تهمل اليقين الميسور ، وتجتهد وأي اجتهاد في « بيت مظلم ؟! » إنه التخمين لا غير . وما هذا « الأصح« الذي يترك فيه اليقين للتخمين؟!

لا شك أن الصواب هو ما نطق به المقري . فلا مجال للظن ، إلا عند تعذر اليقين أو تعسره . قال ابن اللحام : « إذا غلب على ظن المصلي دخول الوقت ، فله العمل به إذا لم يكن له سبيل إلى العلم » [4] .

ومن المجالات الواسعة للعمل بهذا الأصل ، مجال البيِّنات الشرعية ، والأحكام القضائية ، فالأصل في هذا المجال أن تجري أموره على القطع واليقين والثبوت الجازم ، حتى لا تؤخذ الحقوق بالظنون ، ولكن هيهات ، فما أقل ما يتأتى الإثبات اليقيني . فهل نلغي الشهادات وسائر البينات حتى نجد اليقين؟ وهل نعطل الأحكام والفصل في النزاعات حتى نصل إلى اليقين الذي لا احتمال معه؟ إننا إن فعلنا تكنْ فتنة في

---

(1) الأشباه والنظائر ١٨٤.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) القواعد والفوائد الأصولية ص ٥.

الأرض وفساد عريض .

فلابد إذن من العمل بالظن الغالب القوي ، ولكن بعد تعذر اليقين ، فالقاضي يسعى أولًا إلى معرفة الأمر معرفة قاطعة ، فإذا بذل كل ما في وسعه ، ولم يحصِّل إلا معرفة تقريبية مبنية على بينات تصح وتصدق في الغالب ، أخذ بها وحكم بمقتضاها . وثم سيأتي حكم الله الحق بعد ذلك : ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء:٤٧] .

وهكذا وجدنا الفقهاء والقضاة يجيزون عند الضرورة شهادات وبينات ، لا تجوز عندهم في الأحوال التي يتأتى فيها التحقق والتيقن ، على أن يُطلب من ذلك ويقدم الأقوى فالأقوى ، على نحو ما قال الإمام الشافعي : « أقضي على الرجل بعلمي أن ما ادُّعي عليه كما ادُّعي ، أو إقراره . فإن لم أعلم ، ولم يقر ، قضيت عليه بشاهدين ، وقد يغلطان ويهمان . وعلمي وإقراره أقوى عليه من شاهدين . وأقضي عليه بشاهد ويمين ، وهو أضعف من شاهدين ، ثم أقضي عليه بنكوله عن اليمين ، ويمين صاحبه . وهو أضعف من شاهد ويمين » [(١)] .

والإمام الشافعي قدم علم القاضي في النازلة على سائر الإثباتات ، باعتباره أقوى منها في حقيقة الأمر ، وإنما منع المالكية قضاء القاضي بعلمه سدًا للذريعة حتى لا يستغل بعض ضعاف النفوس من القضاة هذه الصلاحية ، فيضعونها في غير موضعها خوفًا أو طمعًا ، أو مودة أو كراهية .

ومن البينات التي أقرها الفقهاء وعمل بها القضاة ، بصفة اضطرارية واستثنائية ما يسمى بشهادة الاستفاضة ، أو التسامع . وهي أن يشهد الشهود على شيء لم يباشروه ولم يعاينوه بأنفسهم ، وإنما بناء على ما هو شائع متداول بين الناس ، إذا اتسع رواجه واستفاض خبره . وهذه شهادة لا تفيد سوى غلبة الظن كما لا يخفى . ولكن العلماء قبلوها عند الضرورة ، وفي نطاق محدود .

---

(1) الرسالة ، آخر صفحة .

فمن أمثلة ذلك إثبات الأنساب ، حيث الضرورة قاضية فيه بالاعتماد على مثل هذه الشهادة . إذ لا يستطيع أحد من الناس أن يستيقن أن فلانا هو ابن لفلان ولهذا : « أجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها في النسب والولادة » كما ذكر ابن قدامة [١] .

ونقل عن ابن المنذر قوله : « أما النسب ، فلا أعلم أحدًا من أهل العلم منع منه ، ولو مُنع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة به [٢] ، إذ لا سبيل إلى معرفته قطعاً بغيره ، ولا تمكن المشاهدة فيه . ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحدا من أقاربه » [٣] .

وبهذا فإنه يكفي عند الاقتضاء ، أن نشهد أن هذا ابن لفلان ، وأن هذا أخ لهذا ... اعتمادا على ما هو شائع بين الناس فقط .

ومثال آخر على إجازة العمل بشهادة التسامع والاستفاضة ، وهو إثبات إضرار الزوج بزوجته ، فإنه كثيرًا ما يتعذر إثباته ، لأنه يجري غالبا داخل البيوت . فالضرب ، والسب والهجران ، وتطفيف النفقة أو منعها ، كلها أنواع من الإضرار تقع بين جدران البيوت . فهل نطالب الزوجة . والحال هذه ، بالشهود على دعواها الإضرار؟ إن الشهود الحقيقين نادرًا ما يوجدون في هذا الحالة ، خصوصاً إذا كان الزوج يتكتم ويحتاط في إضراره بزوجته . فهل نرفض دعوى الزوجة لعدم الشهود ، وعدم اعتراف الزوج المدعى عليه؟

هذا ليس من العدل والإصلاح في شيء . ولا ينبغي أن يعجز القضاء إلى هذا الحد ، خصوصاً إذا وجد منفذا لاستطلاع الحقيقة ولو على وجه التقريب والتغليب ، وهذا المنفذ يجده القاضي فيما يتسرب ويتكرر تسربه والتحدث عنه من ألوان الاعتداء والإضرار ، الذي يلحقه الزوج بزوجته . تتسرب الأمور ويتكرر تسربها عبر الأقارب ، والجيران ، والأصدقاء ، ويقع هذا التسرب بأشكال متعددة ، وتحتفّ به

---

(1) المغني ٩/ ١٦١.

(2) أي أن الشهادة الحقيقية بنسب من الأنساب مستحيلة ، أو كالمستحيل .

(3) المغني ٩/ ١٦١.

قرائن وأمارات كثيرة .

فإذا تلقى القاضي شهادات متعددة بهذا المعنى ، ومحصها وامتحنها ، فوجدها قوية الدلالة ، ولو غير قاطعة ، جاز له أن يحكم بمقتضاها ، وفي هذا قال الناظم الفقيه أبو بكر بن عاصم ، في منظومته الشهيرة :

ويثبت الإضرار بالشهودِ أو بسماع شاع في الوجودِ[(1)]

وهذا بطبيعة الحالة عندما يتعذر الإثبات أو النفي بطريقة محققة قاطعة .

وهذا الأصل في العمل بالظنون عند تعذر اليقين ، يَطَّرِد في المقادير ، والأوصاف ، والتكاليف المطلوبة على نحو معين ، فإذا تعذر فيها أو تعسر ما هو مطلوب بعينه ، وبمقداره المضبوط وصفاته التامة ، جاز فيها العمل بالتقريب . وهذا المعنى مشار إليه في الآية الكريمة : ﴿وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ﴾ [الأنعام:١٥٢] .

قال القرطبي : « أي طاقتها في إيفاء الكيل والوزن . وهذا يقتضي أن الأوامر إنما هي فيما يقع تحت قدرة البشر من التحفظ والتحرز . وما لا يمكن الاحتراز عنه من تفاوت ما بين الكيلين ، ولا يدخل تحت قدرة البشر ، فمعفو عنه »[(٢)] .

ومن هذا الباب ، ما إذا كان أحد مطالبًا بشيء معين ، وجب في ذمته لسبب من الأسباب ، فإن الأصل أن يؤديه بعينه أو بمثله من جنسه ، فإذا تعذر ذلك أو تعسر جازت القيمة التي هي بدل تقريبي . وفي هذا يقول المقري : « الأصل قضاء ما في الذمة بمثله ، فإذا تعذر أو تعسر رُجع إلى القيمة »[(٣)] .

وقد تقدم أكثر من مرة جواز العمل بالخرص في الثمار عند الاقتضاء . وضابط الجواز هو ما نحن فيه ، أعني شرط التعذر أو التعسر ، قال ابن تيمية : « ومعلوم أنه إذا أمكن

---

(1) تحفة الحكام ، بشرح الكافي ص ٩٧.

(2) الجامع ٧/ ١٣٦.

(3) القاعدة ٨٩٥.

التقدير بالكيل فُعِل . فإذا لم يمكن ، كان الخرص قائمًا مقامه للحاجة »[١] .

ونبقى مع ابن تيمية وهو يؤكد هذه القاعدة في أمثلة أخرى ، منها القصاص ، الذي أقامه الشرع على أساس المماثلة ، قال : « ولكن المماثلة قد يكون علمها أو عملها متعذرا أو متعسرا ، ولهذا يكون الواجب ما يكون أقرب إليها بحسب الإمكان »[٢] ثم قال : « وهذا النظر أيضًا في ضمان الحيوان والعقار ونحو ذلك بمثله تقريبًا »[٣] .

ومن هذا الباب أجاز المالكية بيع الموصوف الغائب . بل حتى غير الموجود ، وهو المسمى بيع السلم[٤] . ذلك أن الأوصاف ـــ فيما يتأتي وصفه ـــ تعطى علما بالموصوف ، قريبًا من العلم الناشئ عن المعاينة ، فإذا كانت معاينة المبيع متعذرة أو متعسرة ، جاز عند المالكية البيع بناء على أوصاف محددة . وهذا على خلاف الأصل الذي هو المعاينة ، التي تستلزم كون المبيع موجوداً غير معدوم ، وحاضرًا غير غائبٍ . وقد توسع المالكية في السلم المبني على التقريب حتى أجازوه في الحيوان ، باعتبار أن الحيوان يمكن ضبط أوصافه المؤثرة في البيع وفي ثمنه ، بينما منع ذلك الحنفية ، على اعتبار أن أوصاف الحيوانات تتنوع وتختلف اختلافًا كبيرًا ، يتعذر معه ضبط كثير منها ، وخصوصا الصفَات الخُلُقية (بضم الخاء والألف) قال المقري : « الحيوان عند مالك ومحمد[٥] : من المتقارب الذي يمكن قطع الجهالة عنه بمعظم الأوصاف ، فيسْلَمُ فيه . وعند النعمان[٦] : من المتباعد الذي لا يمكن قطع الجهالة عنه بالأوصاف »[٧] .

---

(1) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٥١.

(2) مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦٧ .

(3) نفسه ١٦٩ .

(4) نوع من البيوع يعجل فيه الثمن ، وتضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم (القاموس الفقهي ١٨٢) وفي التعريفات للجرجاني ص ١٢٠) هو اسم لعقد يوجب الملك في الثمن عاجلا وفي المثمن آجلا.

(5) يقصد الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

(6) هو الإمام أبو حنيفة.

(7) القاعدة ٩٧١ .

وقد نقل كلاما بديعًا لابن العربي في الرد على أبي حنيفة ، وتسويغ قول مالك والشافعي قال فيه : « الحيوان محصور الخَلق (بفتح الخاء) مغيب الخلق (بالضم) وهم [1] لا يستطيعون إنكار حصر الخلق ، ونحن لا ننكر فوت الخلق مدى الحصر ، إلا أن المعوَّل على أن الأخلاق لا تعلق لحصرها بالسلم . بل إنما يَرِد البيع على الظاهر المرئي ، لأن الأخلاق لا تتبين إلا بعد طول الأمد » [2] يريد أن المعاينة نفسها عندما تتم للحيوان المراد شراؤه ، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز الصفات البدنية الظاهرة للحيوان . وبناء عليها يقع البيع والشراء ويتحدد الثمن ، وهذه الأوصاف البدنية الظاهرة يتأتي ضبطها والاتفاق عليها ، فيجوز البيع عليها عند تعذر الرؤية أو تعسرها ، أما الأوصاف الخلقية للحيوان ، من دربة على الأعمال ، أو تحمل للأثقال ، أو ألفة وهدوء ، أو نفور وشرود ... وهي الأوصاف التي يصعب ضبطها ، ومثلها الصفات البدنية الباطنة ، فهذه الأوصاف ، لا تظهر حتى بالرؤية والمعاينة ، وإنما تظهر بطول الاستعمال والتجربة ، ولهذا فالناس لا يعولون فيها على المعاينة ، وإنما على الإخبار ، والإخبار وصف على الغيب بالنسبة للمشتري ، قد يصدق وقد لا يصدق ، فتبقى الصفات الحاسمة في البيع هي الصفات البدنية . فجاز التعاقد عليها من غير معاينة ، ما دامت قابلة للوصف .

وقد طرد المالكية هذا في سائر المبيعات ، فحيثما تعذرت الرؤية أو تعسرت وأمكن ضبط أوصاف المبيع ، صح البيع .

والخلاصة : أنه متى تيسر للناس إجراء عقودهم ومعاملاتهم على المعاينة وعلى اليقين والضبط التام ، لم يجز لهم العدول إلى التقريب والتغليب .

ومتى أمكن إقامة البينات والشهادات على التحقق والتيقن ، لم يجز الاقتصار على القيل والقال ، وظواهر الأحوال .

ومتى وجد العلماء دليلًا قطعيًا لم يبق لهم مجال للاجتهاد والظن .

---

(1) يقصد الحنفية.

(2) القاعدة ٩٧١ من قواعد المقري.

يقول ابن القيم : « فإن الجواب بالظن إنما يجوز عند الضرورة » [١] .

ويقول السرخسي : « ولا شك في تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن » [٢] .

*****

(1) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٧.

(2) أصول السرخسي ١/ ٢٩٤.

الضابط الثالث

الاستناد إلى دليل معتبر

بمقتضى الضابطين الأول والثاني ، فإن العمل بالتقريب والتغليب يتوقف على كون المسألة مما يجوز فيه ذلك وليست مما يجب فيه القطع ، ثم أن يكون اليقين فيها متعذرًا أو متعسرًا .

ثم نصل بعد ذلك إلى الضابط الثالث ، وهو أن يكون عملنا بالظنون والتغليبات ، مبنيًا على سند صحيح ودليل معتبر ، فليس كل ظن جائزاً ، ولا كل تغليب مقبولا ، بل ليس كل ما يحسبه صاحبه دليلًا وسندًا فهو كذلك ، وبعبارة أخرى ، فليس لأحد أن يظن ما شاء ويُغَلِّب متى شاء ، ويقَرِّب أنَّى شاء ، وليس نظر الناس ، ولا ظن المجتهدين هو الحجة والمرجع . ولو كان الأمر كذلك ، لم يكن في النظر فضل ، ولم يكن في الاجتهاد مزية ، ولم يكن العقل شرفًا .

وإذاً فلا يصح ظن ولا يقبل اجتهاد إلا بدليل . ولابد لهذا الدليل أن يكون معتبرًا ومقبولاً في بابه ، أعني القبول المبدئي .

ولله در الإمام الشافعي ، حيث نبه ــ منذ أمد بعيد ــ على أن الاجتهاد يستلزم الأدلة والأمارات والأدوا ت ، وعلى أن الله تعالى قد نصب لكل حكم دليلاً وعلامة ، وأن الواجب على المكلفين والمجتهدين أن يطلبوا تلك العلامات ويتبعوا دلالتها ، كل حسب طاقته .

ففي حوراه مع مُناظره .

يسأل المناظرُ : فكيف الاجتهاد؟

فيجيب الشافعي : « إن الله جل ثناؤه مَنَّ على العباد بعقول ، فدلهم على الفرق بين المختلف ، وهداهم السبيل إلى الحق نصًا ، ودلالةً ... وخلق لهم

سماءً ، وأرضاً ، وشمسًا ، وقمرًا ، ونجومًا ، وبحاراً ، وجبالاً ، ورياحًا فقال : ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ﴾ [الأنعام:٩٧] .

وقال : ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل:١٦] .

فأخبر أنهم يهتدون بالنجم والعلامات ، فكان عليهم تكلُّفُ الدلالات ، بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم ، فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعِلْمِهم بالدلائل ـــ بعد استعانة الله والرغبة إليه في توفيقه ـــ فقد أدوا ما عليهم ... »[1] .

فأولى خطوات الاجتهاد إعمال العقل ، وتكلف طلب العلامات والدلائل ، ولكل مسألة دلائل وعلامات تناسبها وتصلح للدلالة على حكمها ، وبناء على الدلائل والعلامات ينبثق الظن المشروع المعتبر ، فالحكم في الحقيقة راجع إلى تلك الدلائل ، ومستمد منها ، لا من الظن ، الذي ليس إلا أثراً لها . فليس الظن بنفسه هو مصدر الحكم كما ذهب إلى ذلك غلاة أهل التصويب وعلى رأسهم الإمام الغزالي .

وها هو الغزالي نفسه يقول : « الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين . ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل »[2] فما أضيع تلك المعركة التي خاضها وبذل فيها الشيء الكثير من جهده ووقته وذكائه ، ليبطل قوله هذا ، وليثبت للأمة اختياره « القاطع » بأن الحكم إنما هو شيء تابع لظن المجتهد ، نابع منه ، لا من الدليل الظني ، الذي ليس بدليل في حقيقة الأمر . فها هو ~ يقول كلمة حق ويريحنا ـــ ليته أراح ـــ من مقولة خطيرة ، تجعل لظن المجتهد سلطانا لا سلطان قبله ولا بعده .

« الظن : عبارة عن أغلب الاحتمالين . ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل » ومعنى هذا أن الظن متوقف على الدليل ، وتابع الدليل ، وإلا لم يكن لاشتراط الدليل أثر ولا معنى ، ولأن « الظن المجرد » عن الدليل هو ما ذمه الله تعالى في عدد من آياته كقوله ﷻ : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام:١١٦] ، وقوله : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى

---

(1) الرسالة ٥٠١– ٥٠٣ .

(2) المستصفى ٢/ ١٤٤.

ﱡﭐ ٱلۡأَنفُسُۖ ﱠ [النجم:٢٣] ، وقوله : ﱡﭐ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ﱠ .

[النجم:٢٨]

فالآيات صريحة قاطعة في أن الظن المجرد ليس إلا خرصا وهوى ، ولا نصيب له في الحق والصواب . فالظن بلا دليل في حكم العدم .

وعلى هذا قامت ومضت قواعد الاجتهاد في الدين ، سواء في فهم نصوصه ، أو في تطبيقاتها ، أو في القياس عليها ، أو غير ذلك من وجوه الاجتهاد . فلا يثبت نص إلا بدليل ، ولا يفسر إلا بدليل ، ولا يستنبط منه شيء إلا بدليل ، ولا قياس إلا بدليل ... وما سوى هذا ، فتدليس وتلبيس ، وإدعاء وافتراء .

في تفسير قوله جل وعلا : ﱡﭐ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ ﱠ [البقرة:٤٢] ، قال العلامة ابن عاشور : « وقد حرف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سموا ذلك بالباطن ، ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة ، كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء . ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة ... وللتفادي من هذا الوصف[١] ، قال علماء أصول الفقه : إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوي . أما إذا وقع التأويل لما يُظن أنه دليل ، فهو تأويل باطل . فإن وقع بلا دليل أصلًا ، فهو لعب لا تأويل »[٢] .

هذا في فهم النصوص وتأويلها ، وأما في القياس عليها ، فقد وُجد ناس يرون التعليل والقياس بغير دليل ، بل بمجرد ما يميل إليه الظن ويقع في النفس[٣] ، وقد انتقدهم أبو الوليد الباجي وسماهم « متفقهة » ، وعارضهم بما عليه جمهور العلماء من أنه لا تعليل إلا بدليل : « قال القاضي أبو الوليد : وهو الصحيح عندي . والدليل على ما نقوله : إجماع الأمة على وجوب الاجتهاد في الأحكام ، ولو كان ما قالوه صحيحا لبطل معنى الاجتهاد والبحث والنظر ، ولكان العلماء والعامة سواء »[٤] .

---

(1) يعني الوصف المذكور في الآية ، وهو لبس الحق بالباطل.

(2) التحرير والتنوير ١/ ٤٧١-٤٧٢ .

(3) وهذا من آثار القول بالتصويب.

(4) أحكام الفصول ٦٣٢ .

ومن الأصول الاجتهادية التي ظن كثير من الناس أنها تفتح الباب للقول بدون دليل ، بل بمجرد رأي المجتهد وذوقه ، الأصل المسمى بالاستحسان . ومما أغراهم بهذا الظن ، أن (الاستحسان) أُعطي معانيَ متعددة ، بعضها يوحي بأنه عبارة عن الرأي الخاص للمجتهد ، ولهذا بادر عدد من العلماء إلى إبطال الاستحسان جملة ، أو ــ على الأقل ــ إبطال بعض أنواعه وبعض معانيه .

فابن قدامة ــ مثلًا ــ يذكر الاستحسان ويقول : « وله ثلاثة معان :

أحدهما : العدول بحكم المسألة عن نظائرها ، لدليل خاص من كتاب أو سنة .

الثاني : أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله ، حكي عن أبي حنيفة أنه قال : هو حجة .

الثالث : قولهم : المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه ... » [١] .

وإذا كان النوع الأول لا غبار عليه ، لأنه اتباع للدليل ، فإن ابن قدامة ــ كغيره ــ انتقد النوعين الثاني والثالث وأبطل مشروعيتهما ، على أساس : « أن العالِـم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر إلى الأدلة » [٢] .

وأما أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه ، فقد رده بقوله : « وهذا وهْمٌ بيِّنٌ ، فإن ما لا يعبَّر عنه لا يُدرى أهو وهْمٌ أم تحقيق . فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة ، فلتصححه أو تزيفه » [٣] .

ومن هنا فإن الذي استقر عليه القول والعمل عند الحنفية ــ وهو المعنيون بما يقال عن الاستحسان أكثر من غيرهم ــ هو أن الاستحسان لا يكون إلا عن دليل ، بل دليله يكون أقوى أثراً ، وأليق بالمحل الذي استعمل فيه استحسانا ، وهذا ما وضحه ودافع عنه السرخسي ، ولكنه حصره بصفة خاصة في حالة اقتضاء القياس الظاهري حكما تأباه أدلة أخرى واعتبارات أخرى في الشريعة ، هي أولى بالتقديم في ذلك الموضع . قال : « هو

---

(1) روضة الناظر ١/ ٤١٠-٤١١.

(2) روضة الناظر ١/ ٤١٠-٤١١.

(3) المصدر السابق.

الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه ، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول ، يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة ، وأن العمل به واجب ، فسمَّوْا ذلك استحسانا »[1] .

وقد ساق أمثلة كثيرة لهذا من الفقه الحنفي ، منها أن يدخل جماعة من السُرَّاق إلى منزل ، ثم يجمعوا المتاع ويحملوه على ظهر أحدهم ، فيخرج به ، بينما الآخرون لا يُخرجون شيئًا . فالقياس الظاهري هنا يقتضي أن لا قطع إلا على من حمل المتاع وخرج به من حرزه ، فهو السارق الفعلي الذي استوفى شروط القطع . أما الآخرون فلا . ولكن الاستحسان يقضي بأن القطع عليهم جميعًا ، لأنهم في الحقيقة كلهم ، اعتدوا وكلهم سرقوا ، وكلهم شركاء متساوون في أصل الجريمة ، ولو اختلفت أفعالهم اختلافًا شكليًا . واعتبار الحقائق مقدم على اعتبار الأشكال . فلذلك قُدِّم مقتضى الاستحسان على مقتضى القياس .

ويبدو أن تنقيح مفهوم الاستحسان عند الحنفية ، كان جاريًا قبل السرخسي بزمن طويل . هذا ما يستفاد من قول أبي الحسين البصري ــ المتوفى سنة ٤٣٦ ــ حيث جاء فيه : « أعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان ، وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة . والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة ~ ، هو أن : « الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها » .

وهذا أولى مما ظن مخالفوهم ، لأنه أليق بأهل العلم ، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم ... »[2] .

ومن المسائل الاجتهادية الشبيهة بمسألة الاستحسان الأصولي : مسألة تعليل الحديث ، أو ما يعرف باسم (علم عِلَل الحديث) ، وهو الذي قال عنه الحاكم النيسابوري : « هو علم برأسه »[3] .

---

(1) أصول السرخسي ٢/ ٢٠٠.

(2) المعتمد ٢/ ٢٩٥.

(3) معرفة علوم الحديث ١١٢.

والتشابه بين الاستحسان وتعليل الحديث ، يظهر في عدة أوجه هي :

١- الاستحسان عدول عن دليل ظاهر إلى دليل خفي أقوى منه ، وتعليل الحديث أيضًا يقوم على اكتشاف علة خفية قادحة في صحة الحديث ، خلافا لسلامته الظاهرية سندا ومتنا .

٢- وكل من الاستحسان وعلل الحديث يوصف بالدقة والغموض ، إلى درجة قد يعجز معها المستحسن أوالمعلل عن بيانها لغيره .

٣- كل منهما ظنه بعض الناس ــ نظرًا لما سبق ــ نابعًا من الظن المحض للمجتهد ، وأنه لا يرجع إلى دليل محدد ، حتى قال بعض المحدثين : « معرفتنا بهذا (يريد علل الحديث) كهانة عند الجاهل » [١] وبعض الناس عبر عنه بالإلهام ، كما سيأتي .

فما حقيقة هذا العلم ، وما سنده؟

حقيقة هذا العلم خبرة وتمرس وتبريز . وسنده الحفظ والفهم المقتضيان للتمييز وإدراك مواطن الخلل في الرواة والمرويات . قال الطيبي : « اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علومه وأدقها . وإنما يتمكن من ذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب » [٢] .

وقال الحاكم : « والحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير » [٣] ثم أكد أن الحكم بتعليل حديث من الأحاديث لا يقع إلا بعد وضع اليد على علة محددة في سنده أو متنه . قال : « فإن المعلول ما يوقَفُ على علته : أنه دخل حديث في حديث ، أو وَهِمَ فيه راوٍ ، أو أرسله واحد فوصله واهم » [٤] .

وأما ما رواه عن عبد الرحمن بن مهدي ، أنه قال : « معرفة الحديث إلهام ؛ فلو قلتَ للعالم يعلل الحديث : من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة » [٥] ، فهو إن أُخذ على ظاهره

(1) انظر : أسباب اختلاف المحدثين لخلدون الأحدب ٢/ ٤١٤ .

(2) الخلاصة في أصول الحديث ٧٠.

(3) معرفة علوم الحديث ١١٣ .

(4) نفسه ١١٩ .

(5) نفسه ١١٩ .

فمردود . ويساعد على رده أنه (أي الحاكم) أورده بدون سند ، على غير عادته وطريقته . غير أنه يمكن قبوله على معنى أن المعلل قد لا يجد توضيحا شافيا وحجة يقدمها لغيره على نحو مفهم ومقنع ، خصوصاً إذا لم يكن السائل أو المتلقي في المستوى العلمي العالي ، الذي تتطلبه معرفة علل الحديث . فأما أن يكون تعليل الحديث إلهاما صرفا ، وليس لدى صاحبه أصل دليل عليه ، فقول لا مكان له في الإثبات العلمي الذي تقوم به الحجة على الغير .

فأما أن يتعذر على العامة ، وعلى غير المتخصصين ، إدراك علل المعللين ، فأمر جائز . وهو يقع في دقائق العلوم كلها . ومن هنا ندرك لماذا كثر الاستغراب والاستنكار على من عللوا أحاديث بغير علل واضحة ، بينما هي أحاديث ظاهرها السلامة والصحة .

روى الحاكم بسنده إلى محمد بن صالح الكيليني قال : « سمعت أبا زرعة ، وقال له رجل : ما الحجة في تعليلكم الحديث؟ قال : الحجة أن تسألني عن حديث له علة فأذكر علته . ثم تقصد ابن وارة ــ يعنى محمد بن مسلم بن وارة ــ وتسأله عنه ، ولا تخبره أنك سألتني عنه ، فيذكر علته ثم تقصد أبا حاتم فيعلله ، ثم تميز كلام كل منا على ذلك الحديث ، فإن وجدت بيننا خلافا في علته فاعلم أن كلا منا تكلم على مراده ، وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم . قال : ففعل الرجل . فاتفقت كلمتهم عليه ، فقال : أشهد أن هذا العلم إلهام »[1] .

وهذا النص حاسم في المسألة ، رافع لما يكتنفها من احتمال :

فأبو زرعة يؤكد لسائله أن كل واحد من علماء علل الحديث ، إذا علل حديثًا ذكر علته . وأن علة الحديث شيء حقيقي يدركه أهل الاختصاص إدراكا محددا وموحداً بينهم ، وأن اتفاقهم واتحاد كلمتهم دليل على « حقيقة هذا العلم » ، وأنه ليس مجرد ذوق ومزاج ، أو مجرد تخمين وخرص .

وبالرغم من هذا كله ، فإن السائل غير المختص ، أو غير المتمكن ، يبقى مندهشا أمام

---

(1) معرفة علوم الحديث ١١٣.

هذا النوع من العلم والخبرة ، فيرجعه إلى الإلهام ، فقال : « أشهد أن هذا العلم إلهام » .

وإن كان لابد من تسميته إلهاما ، فهو ما تلهمه قواعد البحث وقوانين النظر .

أما غير هذا فحكمه ما قاله النسفي : « والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق» [١] .

وكما تُردُّ الأحكام التي لا تنبني على أدلة محددة ومعروفة ، فكذلك ترد الأحكام التي تبنى على الشبهات وعلى الأمارات الواهية ، كتلك التي نص عليها المقري في قوله : « يمتنع في حكم الدين اعتماد الحرز والتخمين . ومن ثم منع الحكم بالنجوم والفأل ، وكذلك الزجر[٢] والرمل[٣] والفراسة ، وينقض الحكم بذلك ، وإن وافق الحق ، لفساد مبناه » [٤] .

فنحن لا نتبع الحق بالمصادفات والتخمينات ، وإنما نتبع الحق بدليله ، ونصدر الحكم بدليله . أما الطرق الباطلة ، والمسالك الفاسدة ، فلا اعتماد عليها وعلى نتائجها ولو أفضت ذات يوم إلى الحق ، ومن هنا أيضًا نرد رواية الفاسق وشهادته وإن بدا لنا أنه صدق . قال عبد العزيز البخاري : « ونقلُه للحديث غير مقبول أصلًا ، سواء وقع في القلب صدقه أم لا » [٥] .

ومن هذا الباب أن يأتي المدعي إلى القاضي شاكيًا باكيًا ، وفي حالة يرثى لها ، فهذا لا ينتهض حجة له ، ولا دليل فيه على مظلوميته . ولا عبرة بما قد يقع في نفس القاضي من تأثر وظن ، حكى الجصاص أن الشعبي كان جالسا للقضاء ، فجاءه رجل يبكي ويدعى أن رجلا ظلمه ، فقال رجل بحضرته : يوشك أن يكون مظلومًا . فقال الشعبي : إخوة يوسف خانوا وظلموا وكذبوا ، وجاؤوا أباهم عشاء يبكون . .! » [٦] .

---

(1) العقائد بشرح التفتازاني ٤٥-٤٦ .

(2) هو زجر الطير ، فإن ذهبت إلى اليمين كان التفاؤل والإقدام على الفعل وإلا فالعكس .

(3) هو استطلاع الغيب عن طريق خطوط ورسوم في الرمل .

(4) القاعدة ١١٤٦ .

(5) كشف الأسرار ٣/ ٢١ .

(6) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٢٠٥ .

ومن المستندات الضعيفة التي لا يمكن التعويل عليها ، ولا يصح الحكم بمقتضاها : ما جاء في الحديث الضعيف الذي رواه الإمام أحمد في مسنده ، عن أبي سعيد الخدري ﵁ قال : وجد قتيل بين قريتين ، فأمر النبي ﷺ ، فذرع ما بينهما . فوجد إلى أحدهما أقرب . فكأني أنظر إلى شبر رسول الله ﷺ ، فألقاه على أقربهما [(١)] .

فإلى جانب ما في الرواية من ضعف في الثبوت ، فإن فيها ضعفا آخر ، يجعل هذا الشكل من أشكال التغليب مرجوحا لا تقوم به حجة ، وذلك أن اتهام إحدى القريتين بدم القتيل لمجرد أنه وجد أقرب إليها من القرية الأخرى ، لا يرقى إلى درجة أن يشكل لوثا [(٢)] يعتد به ، لأن من الممكن تمامًا أن يقع القتل في مكان أقرب إلى إحدى القريتين ، ويكون القاتل من القرية الأخرى ، وقد يكون القاتل تعمد القتل في ذلك المكان . ويزداد هذا الاحتمال إذا كان القتيل من القرية الأبعد ، لأن الغالب أن يقتله شخص من قريته نفسها ، لكثرة النزاعات والخصومات بين أهل القرية الواحدة أكثر مما يكون بين أفراد بعضهم من هذه القرية وبعضهم من قرية أخرى ، كما أن من الممكن أن يكون القتل وقع في غير المكان الذي وجد فيه ، ثم حمل إليه إيهاما وتضليلا .

وأكثر من هذا كله ، فإننا إن جرينا على قاعدة الاتهام بمجرد القرب ، فإن كل من يستطيع من القتلة ، سيعمل على قتل غريمه في مكان أقرب إلى قرية غير قريته « أي قرية القاتل » أو يقتله حيثما قتله ، ثم ينقله إلى حيث تسقط الشبهة عنه وعن قريته .

ولا اعتراض على هذا بكون القتيل الذي يوجد في قرية أي في ضواحيها ، تتحمل القرية ديته ، لأن وجوده داخل القرية أو في ضواحيها لوث قوي جدًا ، في أن القتل لم يخرج عن أهل هذه القرية . فمن العسير أن يأتي أجنبي عن القرية إليها ، ويقتل فيها أو في ضواحيها . ثم لا يراه أحد ، ولا يشك في أمره أحد . وأعسر من هذا أن يقتله في مكان

---

(1) ذكره ابن القيم في زاد المعاد . وفي هامش المحققين شعيب وعبد القادر الأرنؤوط : وفي سنده عطية العوفي رواية عن أبي سعيد الخدرى وهو ضعيف (زاد المعاد ٥/ ١٧).

(2) **اللوث** : هو ما يثير شبهة قوية توجب تهمة القتل ضد أحد ، كالعداوة ، أو سبق التهديد ، أو تصريح القتيل قبل موته بأن فلانا قتلنى ، أو أن يوجد القاتل خارجا من بيت وجد فيه القتيل.

آخر ثم يأتي به إلى القرية التي هو أجنبي عنها ، فيطرحه ويمضي سالما ... لكن هذا كله ممكن في الخلاء البعيد عن مساكن الناس .

كما أنه لا اعتراض على هذا بحديث القاتل مائة نفس . وهذا نصه أولًا :

عن أبي سعيد الخدري ﵁ أن نبي الله ﷺ قال : « **كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا ، فسأل عن أعلم أهل الأرض ، فَدُل على راهب ، فأتاه فقال إنه : قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة؟ فقال لا ، فقتله فكمل به مائة . ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فَدُل على رجل عالم ، فقال : إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة؟ فقال : نعم ، ومن يحول بينه وبين التوبة؟! ، انطلِقْ إلى أرض كذا وكذا ، فإن بها أناسًا يعبدون الله ، فاعبد الله معهم ، ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء . فانطلق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت . فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب . فقالت ملائكة الرحمة : جاء تائبًا مقبلًا بقلبه إلى الله تعالى . وقالت ملائكة العذاب : إنه لم يعمل خيرًا قط . فأتاهم ملَكٌ في صورة آدمي فجعلوه بينهم ، أي حكما فقال : قيسوا ما بين الأرضين ، فإلى أيتهما كان أدنى ، فهو له . فقاسوا فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد ، فقبضته ملائكة الرحمة** »[1] .

فهذا الحديث فيه نوع من التقريب والتغليب ، حيث اعتُمد فيه على أقرب المكانين ، فأُلحقَ به الرجل . وفضلًا عما بين الحديثين من فارق الصحة والضعف ، فإن ما في هذا الحديث من تقريب وتغليب راجع إلى كسب الرجل وسعيه ، فضلا عن نيته وعزمه ، فجوزي على عمله وكدحه ومسيره من بلد إلى بلد ، فروعي ما هو غالب وألحق بما هو أقرب إليه ، أما إلحاق القتل بإحدى القريتين فلا يظهر له أساس معتبر . ثم إن التقريب والتغليب في حديث القاتل مائة نفس ، فيه نفع محض للقاتل التائب ، وهو تفضل من الله التواب الرحيم ، ولا ضرر فيه على أحد من الخلق ، بينما تخصيص إحدى القريتين ــ دون الأخرى ــ بالتهمة وتبعاتها ، تتعلق به حقوق وواجبات وأضرار على الخلق ، ولم يثبت في شأنه سعي من أحد ، فوجب فيه الاحتياط والمشاحة في تحميل

---

(1) الحديث متفق عليه .

المتبعات والمغارم .

ومن المسائل التي يمكن أن ندخلها تحت هذا الضابط ، ونعَيِّرها بمعياره : بعض مرجحات التعارض . فقد أسرف بعض الأصوليين في افتراض أوجه التعارض وابتكار مرجحات لها . وقد أدى هذا الإسراف إلى التعلق بمرجحات ضعيفة أو واهية لا وزن لها .

وقد تعرض الباجي بالنقد والإبطال لكثير من المرجحات ، التي رآها ضعيفة ليس فيها ترجيحية حقيقية ، واكتفي بالإشارة إلى بعضها ، مما لا يعدو أن يكون افتراضا محضا .

قال : « قد ذكرنا ما حضرنا مما يكثر به الترجيح ، مما يصح ويجب الاعتماد عليه . وقد أَلحق بذلك بعضُ أهل النظر وجوها من الترجيحات لا تصح ، نحن نذكر أيضًا من ذلك ما يكثر ويتردد ونطرح ما يثقل ويبعد » (١) .

ومن أمثلة ذلك ، في باب الترجيح بين الأحاديث من جهة أسانيدها : « أن يكون راوي أحد الخبرين يختص بالحكم وراوي ضده لا يختص به ، فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى الترجيح » (٢) ، أي أنهم يرجحون الحديث الذي يكون راويه هو نفسه الذي ورد الحديث بشأنه ، على الحديث الذي عارضه مما ليس كذلك ، كما في الحديثين الواردين في الوضوء من مس الذكر . فقد ورد في المسألة حديث يقضي بالوضوء من مس الذكر ، وهو حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها ، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : « **إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ** » (٣) وورد حديث آخر بخلافه ، وهو حديث طلق بن علي رضي الله عنه قال : قدمنا على رسول الله ﷺ وعنده رجل كأنه بدوي ، فقال : يا رسول الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد أن يتوضأ فقال : « **وهل هو إلا بضعة منك** » (٤) .

فذهب الحنفية إلى ترجيح حديث طلق بن علي ، لأنه رجل ، وحديثه يتعلق بمس الذكر ، وهو أمر يخص الرجال ، ويسأل عنه الرجال ، ويقع بيانه للرجال . فهذا في

---

(1) أحكام الفصول ٧٦٦.

(2) نفسه ص ٧٤٤.

(3) رواه مالك والترمذي والنسائي ، وابن ماجه.

(4) رواه أبو داود والترمذي والنسائي ، وابن ماجه.

نظرهم يقوي رواية الصحابي الرجل على رواية الصحابية المرأة ، باعتبار أنها بعيدة عن هذا الأمر ، مثلما تترجح ــ طبقا لـذا المرجح ــ رواية المرأة فيما كان موضوعه يخص النساء ، كالحمل والحيض .

قال القاضي أبو الوليد الباجي : « وهذا ليس بصحيح ، لأن الراوي إذا كان ثبتا ثقة مأمونا وجب قبول خبره ، سواء كان مما يختص به أو مما لا يختص به . ولذلك لا ترجح أخبار الأغنياء في الزكاة على أخبار الفقراء ، ولا أخبار ذي الزرع في زكاة الحَب على خبر من لا زرع له »[1] .

وبين أن النصوص والأحكام الشرعية كما يحفظها الناس للعمل بها فيما يخصهم ، فإنهم يحفظونها تعلما وتفقها ، فهم في هذا سواء .

وهكذا يظهر أنه لا يصح الترجيح بشيء حتى يمحص ويختبر ، وتظهر صفته الترجيحية حقيقة لا توهما : فليس كل ما سمي مرجحًا مرجحًا فعلا .

ولست أنكر أن بعض الاعتبارات قد تتفاوت فيها أنظار المجتهدين والمحققين ، فيراها بعضهم مرجحا كافيًا صحيحا ، ويراها بعضهم خلاف ذلك ، وأن هذا قد يفضي بالبعض إلى اعتماد مرجحات ليست كذلك ، ويفضي ببعضهم إلى إهدار مرجحات صحيحة ، لم تظهر لهم قوتها الترجيحية ، فهذه من آفات التطبيق ومن عثرات الطريق ، ويبقى الأهم هو الأصل والقاعدة ، أي : لا ترجيح ، ولا تغليب ، ولا ظن ، إلا بدليل معتبر .

ها هو ــ مثلًا ــ أبو عبد الله المقري ، يقرر الأصل والقاعدة على نحو لا غبار عليه فيقول : « الظن الذي لا ينشأ عن أمارة شرعية ، لا يعتبر شرعا ، وإن كانت النفس أسكن إليه من الناشئ عن الأمارة الشرعية »[2] ، ولكنه عندما يقدم المثال لا يسعني إلا أن أتوقف واستغرب ، ثم أرفض التسليم به . قال : « كشهادة ألف من الرهبان بدفع ما وجب بشاهد ويمين » .

---

(1) إحكام الفصول ٧٤٤-٧٤٥.

(2) القواعد : القاعدة ١١٤٧.

ولا يخفى أن المقري ينطلق في حكمه هذا من كون الشهادة المقبولة مشروط فيها الإسلام والعدالة . وليس للرهبان ــ ولعموم الكفار ــ إسلام ولا عدالة ، فلا تقبل شهادتهم . ولكنه بالغ في الأمر من وجوه عديدة .

فأولاً : شهادة الكفار على بعضهم جائزة مقبولة عند كثير من العلماء فشهادتهم ليست باطلة مطلقًا .

وثانيًا : عدد من العلماء يجوزون شهادة الكفار على المسلمين في الوصية عندما لا يوجد غيرهم ، وذلك بمقتضى قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ ﴾ [المائدة:١٠٦] فقد أمرت الآية بالإشهاد على الوصية عند الموت ، وأن يكون الشاهدان عدلين مسلمين : ﴿مِّنكُمۡ﴾ ، فإن لم يكونا ــ خصوصا في السفر ــ فشاهدان من غير المسلمين ﴿مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ .

فهذا الحكم وإن قيل بنسخه ، فقد أنكر ذلك عدد من العلماء ، منهم صحابة ، واعتبروا أن الآية محكمة لا نسخ فيها ، وأن حكمها باق يعمل به في موضوعه (الوصية) وفي ظرفه (السفر مع عدم وجود شاهدين مسلمين) ، وهذا هو القول الصحيح ، إذ لا دليل على النسخ ، ولا تعارض بين اشتراط العدالة في الشهادة ، وإجازة شهادة الكفار في حدود ضيقة اضطرارية .

وقد ذهب كل من ابن تيمية وابن القيم ــ اعتمادا على قول للإمام أحمد- إلى أن شهادة الكفار تجوز كلما عدم الشاهد المسلم ، سواء في سفر أو حضر [1] .

ثم إن أهل الكتاب ــ وخاصة النصارى ــ منهم من يتمسكون بكثير من الفضائل الباقية في دينهم ، ومنه من يتحرى الأمانة والصدق . وقد أكد علام الغيوب سبحانه أنهم : ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗ﴾ [آل عمران: ١١٣] ، وذكر أن منهم الأمناء : ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾ [آل عمران:٧٥] . ولا شك أن هذه الصفات توجد أكثر ما توجد في

---

(١) الطرق الحكمية ١٨٨.

رهبانهم وعبادهم . فإطلاق القول بإهدار شهادة ألف من الرهبان ، هو قول مبالغ فيه جدًا .

والوجه الثالث والحاسم من وجوه المبالغة في قول المقري ~ ، هو أنه أهدر العمل بالتواتر . فشهادة ألف من الرهبان تواتر لا شك فيه . إذ ليس من شروط التواتر الإسلام ولا العدالة . قال ابن القيم وهو يبين طرق إثبات الأحكام القضائية : « الطريق العشرون : الحكم بالتواتر ، وإن لم يكن المخبرون عدولا ولا مسلمين . فإذا تواتر الشيء عنده ــ أي القاضي ــ وتضافرت به الأخبار ، حَكَم بموجبه . ولم يحتج إلى شاهدين عدلين . بل بينة التواتر أقوى من الشاهدين بكثير ، فإنه يفيد العلم . والشاهدان غايتهما أن يفيدا ظنا غالبا » (1) .

ونقل عن ابن تيمية قوله : « القاضي إذا حصل له العلم بشهادة الشهود ، لم يحتج إلى تزكية . والتواتر يحصل بخبر الكفار والفساق والصبيان . .وبيان الحق به أعظم من بيانه بنصاب الشهادة » (2) .

وهكذا يظهر جليا أن إبطال شهادة ألف من الرهبان هو إهدار لشيء معتبر في قيمته الإثباتية ، ولا يسع منصفا أن يهدر هذه الشهادة ولا عُشرها ، ولا نصف عشرها . وكما لا يصح الاعتماد على ظن بلا دليل معتبر ، ولا يصح الترجيح والتغليب إلا بأمارة صحيحة ومرجح حقيقي ، فكذلك لا ينبغي إهدار شيء له وزنه وقيمته .



(1) الطرق الحكميه ١٩٦.

(2) نفسه ١٩٧.

الضابط الرابع

أن يكون الدليل مكافئا للمسألة

جواز العمل بالظنون والأدلة الراجحة غير القطعية ، لا يعني أن أي دليل ظني راجح يمكن العمل به في أي مسألة من هذه المسائل ، مهما كانت درجة رجحانه . بل الأمر يختلف من مسألة لأخرى . فكلما زادت أهمية المسألة وخطورتها ، لزم فيها التشدد وطلب أقوى الأدلة وأصحها وأرجحها . وكلما خفت أهمية المسألة وخطورتها ، جاز بناؤها وتقرير حكمها على مطلق الرجحان في دليلها .

وهذا الترتيب في التعامل مع الأدلة الظنية يقوم على أساس التسليم بتفاوت الأهمية بين الأحكام الشرعية . وهي قضية في غاية الوضوح لمن عرف الشريعة وتدبر سلَّم أحكامها . ومن هذا المنطلق قسم العلماء المأمورات الشرعية إلى واجبات ومندوبات . وقسموا المنهيات إلى محرمات ومكروهات .

بل إننا نجد في النصوص الشرعية واصطلاحات العلماء مراتب كثيرة أخرى .

فنجد في جانب المأمورات : الأركان ، والفرائض ، والواجبات ، والسنن المؤكدة ، والمستحبات ، والرغائب ، والفضائل ، ونجد في المنهيات : الموبقات ، وأكبر الكبائر ، والصغائر ، واللمم ، وغيرها .

ثم نجد بصفة عامة ــ أن جانب المنهيات أخطر شأنا من جانب المأمورات ، وخاصة منه ما يدخل دائرة التحريم . ولهذا اعتنى القرآن الكريم بضبط التحريم والمحرمات عناية زائدة ، وشدد النكير والتحذير لمن يسارعون فيه ويستخفون بأمره .

ومن المفيد جدًا أن نستحضر بعض الآيات في الموضوع . لنستخلص منها توجيه مسألتنا وليكون واضحا في الأذهان دلالتها في المسألة .

قال الله ﷻ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا

يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾ [المائدة: ٨٧، ٨٨] .

وقال : ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴾ ، ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾

[الأنعام: ١٤٠ – ١٥١]

وقال سبحانه : ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٥﴾ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ .

[النحل: ١١٤-١١٦]

وقال أيضًا : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف ٣٢،٣٣] .

وواضح من الآيات التحذير والوعيد على تحريم ما أحل الله بغير دليل جازم من الله تعالى ، وأنه لا شيء أحوج إلى الدليل الثابت الصريح من الحكم بالتحريم .

ومن هنا ندرك لماذا كان العلماء من السلف خاصة ، يتورعون عن إطلاق لفظ التحريم على ما لم يثبت تحريمه بكيفية صريحة واضحة ، فإذا وجدوا دليلا على التحريم ، لكنه غير صريح أو غير جازم أو في ثبوته شيء من النزاع والاحتمال ، آثروا التعبير بغير لفظ التحريم ، كقولهم : مكروه ، وأكرهه ، ولا أحبه ، وأرى تركه ، مثال

ذلك قول الشافعي في اللعب بالشطرنج : « إنه لَهْوٌ شِبْهُ الباطل ، أكرهه ولا يتبين لي تحريمه » [(١)] .

ومعلوم أن الحنفية لا يطلقون التحريم إلا على ما كان دليل تحريمه قطعيا . فإذا كان التحريم ظنياً سموه المكروه تحريما . فدليل الكراهية التحريمية أدنى ثبوتا من دليل التحريم .

فالتحريم الصريح حكم خطير الشأن كما تبين من خلال الآيات المتقدمة ، فلا يجوز التساهل في الإقدام عليه ، لأن في ذلك استهانة بحق الله تعالى أولاً ، ثم بحق العباد ، حيث أن التحريم يحجر عليهم في تصرفاتهم ، ويضيق عيهم في حقوقهم وأرزاقهم وفيما سخره الله لهم . وهذا بخلاف الحكم بالكراهية ، فهو ليس باتا في المنع ، وليس فيه تأثيم مؤكد .

وعلى هذا المنوال ــ ولو بدرجة أقل ــ يأتي الحكم بالوجوب أو بالندب ، فالندب قد يُحكم به بناء على أدلة لا يثبت بمثلها الوجوب ، بحيث يقع التشدد في نوع الدليل ودرجة دلالته فيما يتعلق بالوجوب أكثر مما يقع مع دليل الندب . ذلك أن الإيجاب فيه تحكم وإلزام ، وفيه تأثيم للتارك . وليس هذا في الندب . فتعين أن ينبني الإيجاب على أدلة أقوى ثبوتا ودلالة مما قد يكفي للحكم بالندب .

وعلى هذا السلَّم أيضًا يأتي تساهل العلماء في شأن أحاديث الفضائل والترغيب والترهيب والسِّيَر والمغازي .

قال الخطيب البغدادي : « وقد ورد عن غير واحد من السلف أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئا من التهمة ، بعيدًا من الظنة ، وأما أحاديث الترغيب والمواعظ ونحو ذلك ، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ » [(٢)] .

---

(1) عن إعلام الموقعين ١/ ٤٢.

(2) الكفاية ١٣٣.

وقد رَوَى أقوالا بهذا المعنى عن عدد من العلماء ، منهم أحمد بن حنبل الذي يقول : « إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد . وإذا روينا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه ، تساهلنا في الأسانيد » [1] .

وقد وضعوا لهذا التساهل حدودًا وقيودًا تجعله لا ينزل في غالب الأحيان بالمرويات إلى درجة مرجوحة أو ساقطة ، على الأقل من حيث مضمونها ، وبهذا يبقى التساهل نوعيًا من جهة ، وموقوفًا عند حد أدنى من احتمال الصحة من جهة ثانية . ولا ينكر أن تجاوزت كثيرة وقعت لهذه الحدود والقيود ، حتى راجت روايات واهية ومنكرة . ولكن هذه التجاوزات لا تشكل هدما للقواعد والضوابط ، بل يبقى خروجها عن هذه القواعد والضوابط حجة عليها وعلى الواقعين فيها ، حجة على قصورهم وخطئهم . ومادامت الموازين منصوبة معروفة فليقل من شاء ما شاء : ﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ .

[التوبة:٣٠]

المهم أن استقراءنا لأدلة الشرع ، ولتعامل العلماء مع الأدلة الشرعية ، يكشف لنا أن العمل بالظنيات لا يجري على تساو وتماثل فيما يقبل دليلا ويسلم به ، بل يقع التشدد والتساهل في مدى قوة الظن ، تبعا لنوع المسألة ومنزلتها وخطورتها .

وقد يُعترض على هذا بما روي عن الإمام مالك ، حيث سئل عن مسألة فقال : لا أدري .

فقال له السائل : إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير ــ وكان السائل ذا قدر ــ فغضب مالك وقال : مسألة خفيفة سهلة ؟! ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ ؟ فالعلم كله ثقيل ، بخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة [2] .

---

(1) نفسه ١٣٤ .

(2) ترتيب المدارك للقاضي عياض ١/ ١٨٤ – ١٨٥ .

هذا الموقف الجليل للإمام مالك ﷺ ، ليس فيه بالضرورة ما يعترض به على ما قدمته من أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت في مراتبها ومدى خطورتها ، وأن قوة الدليل تشترط وتطلب بقدر خطورة المسألة ومرتبة حكمها .

والحق ما قاله الحق سبحانه : ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ [المزمل:٥] ، وقوله : ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ [الحشر:٢١] .

وصدق الإمام مالك في قوله : ليس في العلم شيء خفيف ، والعلم كله ثقيل ، وبخاصة ما يُسأل عنه يوم القيامة .

ولكن هذا لا ينفي كون قضايا الدين وأحكامه ، بعضها أثقل من بعض ، وبعضها أخطر شأنًا من بعض . بل حتى المفاضلة بين سور القرآن وآياته ، من حيث القضايا والأحكام الواردة فيها ، ثابتة في عدة أحاديث صحيحة لا غبار عليها [(١)] .

ولكن هذا التفاوت لا يسمح بالاستخفاف بشيء من الدين ، حتى يقول فيه القائل ببادئ الرأي ، وبأول خاطر . وليس في الدين شيء يجوز القول فيه بتسرع ولا مبالاة . وليس في الدين شيء يقال بلا دليل ، وبلا نظر في الدليل ، وبلا تروٍّ في المسألة ، وليس في الدين شيء يقال تحت الضغط والاستعجال .

ومن هنا أراد الإمام مالك أن يردع هذا السائل عن جهله واستخفافه بالعلم والعلماء ، ولا تخفى دلالة التنصيص في الرواية على أن السائل « كان ذا قدر » ، وأنه كان يتكلم

---

(١) من ذلك ما جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب : « **أتدرى أي آية في كتاب الله معك أعظم؟** » ، قال : قلت: الله ورسوله أعلم ، قال : « **يا أبا المنذر ، أتدرى أي آية من كتاب الله أعظم؟** » قال: قلت : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ ، قال: فضرب في صدري وقال : « **ليهنك العلم أبا المنذر** » ، وفي الصحيح أيضًا أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن .
وقال ابن تيمية: « والقول بأن كلام الله بعضه أفضل من بعض ، هو القول المأثور عن السلف ، وهو الذي عليه أئمة الفقهاء من الطوائف الأربعة وغيرهم ، واشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المئتين لما أظهرت الجهمية القول بأن القرآن مخلوق . واتفق أئمة السنة وجماهير الأمة على إنكار ذلك ورده عليهم » (مجموع الفتاوى: ١٧ / ١٣ و ٥٣).

باسم الأمير ويطلب الجواب للأمير . فقد اعتاد كثير من الأمراء أن يتعاملوا مع العلماء كما يتعاملون مع أعوانهم وخدمهم .

فهذا هو المقام والسياق الذي جاء فيه جواب الإمام مالك : مقام رجل ذي جاه ، يستخف ويستسهل الإفتاء في الدين : (إنها مسألة خفيفة سهلة) ، ويضغط على العالم الإمام باسم الأمير : (وإنما أردت أن أعلم بها الأمير) . فجاء جواب الإمام ليضع الأمور في نصابها ، ويضع كل واحد في موضعه .

أما أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت وزنًا وخطورة ، فأمر لا يسع أحداً إنكارُه . وتبعا لهذا الترتيب يأتي مقدار التشدد في قوة الدليل ، وفي درجة الظنية التي يفيدها .

ومن أحكام الشريعة التي لا يمكن إنكار كونها تحظى بأهمية خاصة ، ولها خطورة بالغة ، ما يعرف باسم الحدود ، واعتباراً لهذه الأهمية والخطورة ، جاء تشدد الشرع في تقرير أحكامها ، وإثبات وقوعها ، فمن حيث تقرير الأحكام ، نجد أن أحكام الحدود من زنى ، وقذف ، وحرابة ، وسرقة ، وسكر وقد وردت فيها أدلة قطعية ثبوتا ودلالة ، أو أدلة في حكم القطع ، كالحديث المشهور المتلقى بالقبول مع قطعية دلالته .

فجلد الزاني ثابت بالقرآن ، وكذلك عقوبة القذف ، والسرقة والحرابة .

وأما رجم الزاني المحصن ، فهو ثابت بالسنة المتواترة والإجماع . وكذلك جلد السكران . وأمام هذه القوة في الثبوت لا يبقى تأثير لبعض المخالفات الشاذة ، كإنكار الخوارج للرجم .

قال السرخسي : « خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الأول والثاني ، وإنما خالف فيه الخوارج . وخلافهم لا يكون قدحًا في الإجماع» [1] .

وقد ذكر العلامة الشوكاني ما يحكى عن بعض المعتزلة ــ كالنظام وأصحابه ــ من إنكار عقوبة الرجم ، ثم قال : « ولا مستند لهم إلا أنه لم يذكر في القرآن ، وهذا باطل ، فإنه قد

---

(1) أصول السرخسي ١/ ٢٩٣.

ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها ... »[١] .

والحاصل عندي أن جميع الحدود ثابتة في أصلها ، وفي عقوباتها ، بأدلة قطعية . وهذا يتكافأ مع خطورتها وآثارها الحسية والمعنوية ، فإن التهمة بها شنيعة ، وعقوباتها شديدة . يقول العلامة الشوكاني : « ولا شك أن إقامة الحد إضرار بمن لا يجوز الإضرار به ، وهو قبيح عقلا وشرعا . فلا يجوز منه إلا ما أجازه الشارع ، كالحدود والقصاص وما أشبه ذلك ، بعد حصول اليقين . لأن مجرد الحدس والتهمة والشك مظنة للخطأ والغلط ، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم المسلم وإضراره بلا خلاف »[٢] .

وإذا كانت الحدود كلها قد ثبتت بأدلة قاطعة ، فإن النقاش الدائر عند بعض الأصوليين حول قبول خبر الواحد في إثبات ما يسقط بالشبهة (وهي الحدود والقصاص) ، يبقى نقاشا غير ذي موضوع من الناحية التطبيقية . ولكنه مع ذلك له قيمة منهجية تأصيلية ، حيث إنه يؤكد القاعدة التي نحن فيها ، وهي أن الدليل يجب أن يكون مكافئًا للمسألة ، وأنه كلما زادت أهمية أمر ما وخطورته ، احتيج فيه إلى أقوى الأدلة وأبعدها عن الشبهات ، وأسلمها من الطعون والمعارضات . فمن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن خبر الواحد لا يقبل فيما يسقط بالشبهة .

قال أبو الحسين البصري : « وحكى قاضي القضاة ~ عن الشيخ أبي عبد الله ~ ، أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفي بالشبه » ويقبل خبر الواحد في إسقاط الحدود ، ولا يقبله في إثباتها »[٣] .

وأبو عبد الله المحكي عنه ، هو ــ فيما يبدو ــ أبو عبد الله البصري ، الذي سبق ذكره ، وهو الملقب بجُعْل . ومما يؤكد هذا ، أن ابن القيم نسب إليه هذا القول ، وسماه بكامل اسمه أبي عبد الله البصري[٤] .

---

(1) نيل الأوطار ٧/ ٩١.

(2) نفسه ١٠٤.

(3) المعتمد ٢/ ٩٦.

(4) انظر : مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٤٣٦.

ومما يؤكد هذا أيضًا كونه حنفياً في مذهبه الفقهي . والحنفية هم الأكثر اهتماما بهذه القضية . ومن أئمتهم أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠) ، وهو ممن يمنع قبول خبر الواحد فيما يندرئ بالشبهة . وهو متقدم قليلًا عن أبي عبد الله البصري (ت٣٦٩) .

وقد ذكر السرخسي وجهة نظر الكرخي ومن قال بقوله ، وأورد استدلالهم على ما ذهبوا إليه وهو : « أن في اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم ، شبهة . وما يندرئ بالشبهات لا يجوز إثباته بما في شبهة . ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس »[1] .

ولا أرى حاجة للإطالة في مناقشة هذا الفرع من فروع المسألة ، مادام قد تبين أنه ليس هناك حد من الحدود ثبت بخبر الواحد وحده .

وأنتقل من إثبات الحكم العام لعقوبات الحدود ، إلى الإثبات القضائي لنوازل الحدود . وفيه أيضًا نجد اطراد القاعدة ، أعني طلب الدليل المكافئ في قوته لنوع القضية وخطورتها .

يتمثل هذا في عدة أحكام يختص بها إثبات الحدود وما شاكلها كالقصاص ، عن سائر الإثباتات القضائية الأخرى . من ذلك القاعدة المعروفة ، **(ادرؤوا الحدود بالشبهات)** . وهذه القاعدة وردت بها أحاديث مرفوعة وأخرى موقوفة ، بالإضافة إلى جريان العمل بها عند عامة الفقهاء والقضاة ، مما يجعلها قاعدة مسلمة . وهذا يعنى أن إثبات وقائع الحدود يتطلب من القوة والسلامة ما لا يتطلبه غيره . وما ذلك إلا لما يترتب عن الحدود من أضرار فادحة بالمتهم ، في بدنه وفي سمعته . ومثل هذا يقال في إثبات ما يستوجب القصاص ، وإن كانت الحدود أشنع من الناحية المعنوية .

وتتجلي خصوصية إثبات دعاوى الحدود والقصاص عن غيرها ، أكثر ما تتجلى ، عند مقارنة إثباتها مع إثبات الدعاوى المالية .

ففي إثبات الحدود والدماء ، لا يقبل إلا شاهدان اثنان ، وأربعة شهود في الزنى . وفي المال وما يقصد به المال من الدعاوى ، يقبل شاهد واحد مع يمين المدعي ، عند جمهور العلماء .

---

(1) أصول السرخسي ١/ ٣٣٤.

وفي الحدود والدماء ، تسقط الدعوى بانعدام البينة وإنكار المتهم ، أما في الأموال ، فيمكن أن يحكم على المدعى عليه بمجرد نكوله كما عند الحنفية . أو بنكوله ويمين المدعي ، كما هو قول المالكية والشافعية والإمام أحمد .

وقال الشافعية : يندب تغليظ اليمين [1] فيما ليس بمال ـ أي في الحدود والدماء خاصة ـ وأيضًا في المال الكثير الذي يبلغ نصاب الزكاة . وهذا أيضًا من باب التشدد بقدر أهمية المسألة . ففي المال القليل لا تغلظ الأيمان . وفي المال الكثير تغلظ .

وإذا كان الشرع قد تشدد ـ ومن ورائه تشدد العلماء ـ في إثبات الحدود والدماء أكثر من غيرها ، فإننا نجد في دائرة الحدود نفسها تفاوتا في التشدد وتغليظ الإثبات . وأعني بصفة خاصة اختلاف حد الزنى عن غيره من الحدود ، قال ابن رشد : « والظاهر من الشرع قصده إلى التوثق في ثبوت هذا الحد أكثر منه في سائر الحدود » [2] .

فالمطلوب في إثبات الزنى ، دون غيره ، أربعة شهود ، يشهدون جميعهم بمعاينة الزنى بكيفية لا يتطرق إليها الشك والاحتمال . فإذا شهد الزنى ثلاثة ، أو شهد به أربعة ثم تراجع أحدهم أو تردد ، أقيم حد القذف على الثلاثة . ويقام على الاثنين والواحد من باب أولى .

وحتى في حالة الاعتراف بالزنى ـ والاعتراف سيد الأدلة كما يقولون ـ فإن الشرع يدعو إلى التشدد والتريث والتثبت ، وهذا ما تهدي إليه سنة رسول الله ﷺ .

فعندما جاءه ماعز بن مالك ﷺ مقرًا على نفسه بالزنى ، رده ﷺ مرارًا ، حتى بلغ مجيئه واعترافه أربع مرات . وبعد ذلك قال له : « **أبك جنون؟** » قال : لا ، قال : « **فهل أحصنت؟** » قال : نعم . فقال النبي ﷺ : « **اذهبوا به فارجموه** » [3] .

---

(1) **تغليظ اليمين**: أي الزيادة في ألفاظها لما من شأنه أن يحمل الحالف على الصدق ويزجره عن الكذب ، كأن يقول : بالله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة. أو: بالله الذي يعلم السر في السموات والأرض.

(2) بداية المجتهد ٢/ ٤٤٠.

(3) الحديث مروي في الصحيحين وغيرهما.

وما فعله النبي ﷺ مع ماعز كرره مع الغامدية < ، فكان الصحابة يتحدثون أن الغامدية وماعز بن مالك ، لو لم يرجعا بعد اعترافهما الثالث لم يطلبهما ولم يرجمهما [1] .

وقد رويت أشكال أخرى من تثبته ﷺ في شأن المقرين بالزنى ، مثل التأكد من أن المِقِرَّ سليم العقل ، وأنه ليس في حالة سكر ، ومثل سماع الألفاظ الصرحية في الزنى ، المستعملة عند الناس .

وكل هذا يشير إلى أنه ﷺ كان يقصد أن يقيم حد الزنى على أساس اليقين أو ما هو في حكم اليقين . ولم يرد في الشرع احتياط واستيقان مثل هذا الذي ورد في إثبات الزنى . وما ذلك إلا لخطورة تهمة الزنى وانعكاساتها على المتهم وغيره . فالزنى أولًا فاحشة شنيعة مهينة من الناحية الخلقية . والزنى قد يترتب عنه الرجم ، وهو أشد عقوبة دنيوية على الإطلاق . والزنى قد يترتب عنه تحطيم أسرة أو أسرتين . والزنى يترتب عنه الشك في الأنساب ، وكل هذا يفسر لنا التشدد البالغ في إثبات الزنى ، أكثر مما وقع في أي جريمة أخرى في الشريعة الإسلامية . وهذا يؤكد لنا أن قوة الدليل تطلب بقدر خطورة المسألة وما يترتب عنها من آثار .

وبهذا الميزان نفسه نفهم لماذا تساهل الشارع ، وتساهل الفقهاء ، في بعض الإثباتات المتعلقة بالعبادات والمعاملات .

ففي العبادات نجد مثلًا تساهلًا واضحًا في إثبات أسبابها وبعض شروطها . ففي إثبات دخول وقت الصلاة ، يكتفي الإنسان بسماع الأذان . فإذا سمع الأذان في وقته تقريبًا . فصلى ، صحت صلاته ، مع أنه قد لا يدري من الذي أذن ، وهل هو عدل أو غير عدل ، وهل دخل الوقت فعلاً أم أنه خطأ ، وهل هو صادق في أذانه أو هو مازح أو مستهتر . .فكل هذه الاحتمالات يكفي في دفعها قرينة اقتراب وقت الصلاة وظنُّ حلوله . وهذا التساهل وراءه أن احتمال أدائه للصلاة قبيل وقتها ، بدون قصد منه ، واعتمادا على سماعه أذانًا ، أمر لا ضرر فيه . فهو مغتفر معفو عنه .

(1) رواه أبو داود عن أبي هريرة ﷺ .

ثم إن أمامه فرصا للاستدراك ، إن تأكد أنه فعلًا صلى قبل الوقت .

وكذلك إذا وجد ماء لا يدري أطاهر هو أم لا ، فإنه يمكن الاعتماد على خبر أيٍّ كان ، عدلا أو غير عدل ، مع ظاهر حال الماء . بل إنه إذا لم يجد من يخبره اكتفى بظنه ، فيكفي أنه رجحت في ظنه طهارته بناء على ظاهر الأمر .

ومن هذا القبيل أيضًا ، ما ثبت من سنة النبي ﷺ في صوم رمضان بناء على رؤية فرد واحد . فقد صام برؤية عبد الله بن عمر { ، وأمر الناس بالصيام[1] .

بل إنه ﷺ صام بناء على شهادة أعرابي ، فعن ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : إني رأيت الهلال ــ يعني رمضان ــ فقال : « **أتشهد أن لا إله إلا الله؟** » قال : نعم ، قال : « **أتشهد أن محمدًا رسول الله؟** » ، قال : نعم ، قال : يا بلال : « **أذن في الناس فليصوموا غدًا** »[2] .

وبمقتضى هذين الحديثين قال عدد من العلماء : إن الصوم يثبت برواية شخص واحد . وفي هذا تساهل لا يخفى . وهو تساهل يرجع ــ والله أعلم ــ إلى أن ما يترتب عليه ليس فيه ضرر ولا خطر . فكل ما في الأمر أن الناس قد يصومون يومًا لا يلزمهم صومه . فيكونون كالذي أعاد صلاة لا يلزمه إعادتها ، وقال له النبي ﷺ : « **لك الأجر مرتين** »[3] .

وهذا بخلاف رؤية هلال شوال ، فإنها تضع حدًا لفريضة عظمى في الدين . والخطأ فيها ينتج عنه انتهاك حرمة رمضان . ولهذا وقع الإجماع ، أو ما يشبه الإجماع على أن هلال شوال لا يثبت برؤية شخص واحد ، ولو كان عدلا . قال النووي : « وأما النظر ، فلا يجوز شهادة عدل واحد على هلال شوال عند جميع العلماء ، إلا أبا ثور فجوزه بعدل »[4] .

---

(1) رواه أبو داود والدار قطني ، والدارمي وابن حبان والحاكم والبيهقي (منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٤/ ١٨٦-١٨٧).

(2) رواه الخمسة إلا أحمد ، ورواه أيضًا ابن حبان والدار قطني والبيهقي والحاكم (المرجع السابق).

(3) من حديث رواه أبو داود في كتاب الطهارة ، عن أبي سعيد الخدري.

(4) شرح صحيح مسلم ٧/ ١٩٠.

ومن الاعتبارات المؤثرة في قوة الدليل المطلوب : وجود منازعة ومعارضة في المسألة أو عدم وجودها . فإذا لم يكن في المسألة منازع ولا معارض ، أمكن الاكتفاء بأدنى درجات الرجحان في دليلها . فإذا وجدت المنازعة ، كان لابد من الدليل الذي يرفع المنازعة ويبطل المعارضة ، ويبقى راجحا بعد ذلك . أي أن تكون قوته أرجح في الميزان من قوة ما يُعتمد في المنازعة والمعارضة ، فمن ادعى ملكية شيء لا ينازعه فيه أحد ، كانت دعواه كافية في الاعتراف له بملكيته إياه . فإذا كان الادعاء مصحوبا بالمنازعة ، أصبح مطالبًا ببينة على دعواه . وهكذا من روى خبرًا .

وهذا هو السر في كون الشرع قد اشترط العدد في الشهادة دون الرواية . وذلك أن الشهادات لا تكون إلا في مواطن الخصومات والنزاعات . بخلاف الرواية ــ وخاصة رواية الحديث ــ فإن الأصل فيها الأمانة والورع ، فلا يكاد يُتصور مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ، يكذب على الله ورسوله ، أو يستخف بالأمر ويلقى الكلام على عواهنه . وهكذا تضيق احتمالات الكذب والغلط في روايات العدول الضابطين ، حتى تصير مجرد استثناءات وفلتات . ولهذا فرواية الواحد العدل مقبولة حتى يثبت العكس ، أو يوجد لها معارض قوي .

أما في الخصومات بين الناس ، فإن كل ما يدعيه أحد الخصمين ينازع فيه الآخر ، فيصير محل شك . بالإضافة إلى أن كل إدعاء ضد أحد ، فهو معارَض بحكم الأصل الذي هو براءة الذمة .

وهكذا فإن مدعي شيء على غيره يواجه أمرين : الأول هو البراءة الأصلية ، والثاني إنكار خصمه وقوله المعاكس له ، فإذا جعلنا الإنكار مقابل الدعوى ، وجعلنا البراءة الأصلية ، مقابل شاهد واحد للمدعي ، لم يقع رجحان الدعوى ، ولهذا كان لابد من شاهدين اثنين . وفي بعض الحالات ، وبصفة استثنائية ، يكتفي بشاهد واحد ويمين المدعي .

يقول جلال الدين الخبازي : « والشهادة إنما اختصت بالعدد ، لأن الدعوى يعارضها الإنكار ، فإذا أتى بشاهد فقد ترجَّح جانب الصدق . لكن عارضه شهادة الأصل ، فإن

الذمم في الأصل خلقت بريئة وعن الحقوق عرية . فلابد من شاهد آخر ليكون شغلها بحجة قوية » [1] .

وقبل جلال الدين الخبازي (وهو حنفي من القرن السابع) ، نجد حنفيًا آخر يحلل ويبين سبب اشتراط العدد في الشهادة ، وهو أبو بكر السرخسي ، حيث يقول : « ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس . والمصيرُ إلى التزوير والاشتغالُ بالحيل والأباطيل فيها ظاهر . فجعلها (أي الشهادة) الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة ، تقليلًا لمعنى الحيل والتزوير فيها » [2] .

وعلى هذا الأساس ـــ أعني طلب قوةٍ أكثر في الدليل عند وجود المنازعة ـــ فإن الأحكام والدعاوى العلمية نفسها ، إذا كان فيها نزاع معتبر ، تحتاج إلى أدلة أكثر وأقوى مما لو لم يقع فيها نزاع ولا معارضة . ومن هنا فإن القياس مثلًا قد يكفي في مسألة وقد لا يكفي في أخرى . وكذلك خبر الواحد ، وكذلك سائر الأدلة الظنية ، وخصوصاً تلك التي يكون رجحانها ضعيفا . فإننا عند وقوع المنازعة والمعارضة . نحتاج أن نضم إلى الخبر أقوال الصحابة مثلًا ، ونحتاج أن نضم إلى القياس الاحتجاج بالمصلحة ... وهكذا . فإذا وجد الدليل في طريقه منازعة ، ولم يجد ما يقويه ويشد من عضده ، فربما سقطت حجيته . ومن هنا قالوا : الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

وهذا يظهر لنا جانبا مهما في فائدة الخلاف العلمي ، حيث إنه يحمل على تمحيص الأحكام والأدلة ، وامتحانها أمام كل ما يعارضها ويثير النزاع فيها ﴿ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ [الرعد:١٧] .

وهذا يقودنا إلى ضابط آخر من ضوابط التقريب والتغليب ، فلننتقل إليه .



---

(1) المغني في أصول الفقه ١٩٥، ١٩٦.

(2) أصول السرخسي ١/ ٣٣٤.

الضابط الخامس

ألا يعارضه ما هو أقوى منه

العمل بالتقريب والتغليب ، إذا اجتاز الضوابط والقيود السابقة ، يبقى عليه أن يَسلم من وجود معارض له أقوى منه وأولى بالاعتبار ، فإن وجد هذا المعارض الأقوى ، كان العمل عليه ، وبطل ذلك التغليب أو التقريب ، ولم يصح الأخذ به .

والمعارض إما أن يكون يقينًا ، وإما أن يكون ظنا أقوى أوتقريبا أقرب ، وفي الحالتين يسقط اعتبار ما دونه ، ويقدم في العمل اليقين والظن الأقوى والتقريب الذي هو أقرب .

وهذه قاعدة لا خلاف فيها ولا غبار عليها من الناحية النظرية ، وإنما يقع فيها التجاوز والمخالفة عند التطبيق . ويقع ذلك إما بسبب الاختلاف في تقدير الأقوى والأضعف ، وإما غفلةً ، وإما جهلًا . وقد يقع تعصبًا لمذهب أو انتصارًا لرأى ، أو لغرض في النفس . ولهذا ما فتئ العلماء يؤكدون على هذا الضابط ، وينكرون على من خالفه ، ويردونه إليه .

ويرجع هذا الضابط إلى أساس واحد ، هو بطلان الأضعف بالأقوى ، كما هو مشار إليه في العنوان أعلاه . ولكن يمكن تقسيمه إلى شطرين ، تبعاً لانقسام المعارض الأقوى إلى ما هو يقين ، وما ليس بيقين . وعلى هذا التقسيم أسير .

فأما سقوط الأحكام الظنية والتقريبية بثبوت اليقين على خلافها ، فأمر في غاية البداهة والوضوح . قال أبو عبد الله المقري : « العلم [1] ينقض الظن لأنه أصل ، وإنما جاز الظن عند تعذره . فإذا وجد على خلافه بطل » [2] .

ويؤكد الخطيب البغدادي هذه القاعدة من خلال مجال معين ، هو : « باب ذكر ما

(1) المقصود بالعلم هنا: اليقين.

(2) القاعدة ١٢٥ من قواعده.

يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل »[١] ومما قاله تحت هذا الباب : « لا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل ، وحكمِ القرآن الثابت المحكم ، والسنةِ المعلومة ، والفعلِ الجاري مجرى السنة ، وكلِّ دليل مقطوع به »[٢] .

فأما منافاة خبر الواحد للعقل ، فالمراد بها منافاة القضايا العقلية القطعية التي لا يبقى فيها مجال للخطأ ولا للاحتمال ، أما ظنون العقل وقياساته الاحتمالية ، فلا اعتبار لها في إبطال الحديث الصحيح ، ولو ادعى أصحابها القطع واليقين ، فإذا كان الحكم العقلي قطعيا حقا ، فإن خبر الواحد يسقط به إذا تناقض معه ، بل إن هذه المناقضة تعد مقياسا من المقاييس التي يعرف بها الحديث الموضوع ، مثلها في ذلك مثل مناقضة القطعيات الحسية وغيرها من الأمور الثابتة يقينًا .

وأما الخبر المنافي للقرآن الكريم ، أو للسنة المتواترة ، أو لما جرى العمل به إجماعا منذ العصر الأول ، فهو ـ عند تعذر الجمع ـ مردود بلا خلاف ، وهذا أيضًا من علامات الوضع ، أو على الأقل من علامات الغلط المحقَّق .

وإذا قيل هذا في الحديث ، فمثله يقال من باب أولى في القياس ونحوه من الأدلة الظنية ، ويقال في عامة المسائل الاجتهادية .

فمثلًا : رأينا من قبل أن هلال رمضان تقبل رؤيته من شخص واحد . ولكن إذا أخبرنا مخبر أنه رأى الهلال يوم الثامن والعشرين أو يوم السابع والعشرين ، كان كلامه ساقطًا لا يُلْتَفَتْ إليه . وكذلك الشأن إذا ثبت بالحساب الفلكي القطعي استحالة الرؤية يوم التاسع والعشرين ، فأخبر مخبر أنه رأى الهلال في ذلك اليوم . فخبر الرؤية هنا يسقط بالمانع القطعي .

ومن القضايا التي أصبح مفروضًا إعادةً النظر فيها ، وتصحيح ما راج في كتب الفقه بشأنها ، قضية أقصى مدة للحمل ، فقد رويت عن أئمتنا وفقهائنا أقوال تجعل مدة الحمل

---

(1) الكفاية ٤٣٢ .

(2) الكفاية ٤٣٢ .

الشرعي تصل إلى عدة سنين ؛ بحيث تلد المرأة بعد سنتين أو نحوها أو أكثرمنها ، من وفاة الزوج أو غيابه ، أومن وقت الطلاق .

قال القرافي ـــ وهو يبحث عن مسوغ لهذه الأقوال : « الفرق الخامس والسبعون والمائة ، بين قاعدة الدائر بين النادر والغالب ، يلحق بالغالب من جنسه ، وبين قاعدة إلحاق الأولاد بالأزواج إلى خمس سنين ، وقيل إلى أربع ، وهو قول الشافعي ~ ، وقيل إلى سبع سنين . وكلها روايات عن مالك . وقال أبو حنيفة ﷺ : إلى سنتين ... » .

ويعتمد السادة العلماء أصحاب هذه الأقوال ، على جملة آثار وحكايات تتضمن أن الحمل قد يصل إلى كذا وكذا من السنين ، وتُذكر حالات بعينها ولد أصحابها ، بعد سنتين أو أربع سنوات ، أو خمس سنوات ، من الحمل! .

وبناء على هذه الآثار والحكايات اعتبر الفقهاء أن الولادة بعد تسعة أشهر من الحمل ، إنما هي الحالة العادية والغالبة ، وأن هناك حالات استثنائية قد تتجاوز التسعة أشهر بشهور أخرى ، أو حتى بسنوات . فترددوا بين أن يحكموا بالغالب على الكل ، كما هي القاعدة في كثير من المسائل ، وبين أن يراعوا حساسية هذه المسألة وخطورة انعكاسها ، فيفتحوا المجال للاعتراف بشرعية هذه الحالات الاستثنائية ، اعتقادا منهم أن لها وجودا حقيقيا على ندرته . فمال أكثرهم إلى رفع التهمة والحرج عن الناس ، ما دامت أخبار وشهادات عديدة تؤكد وجود حالات يمتد فيها الحمل عدة سنين .

وقد شجع الفقهاءَ على هذا التوجه ما علموه من قصد الشريعة إلى الستر على الأعراض والتضييق ما أمكن على احتمال التهمة بالزنى .

اعتبارًا لهذا كله ، ذهب الفقهاء إلى أن المرأة التي تلد بعد مدة طويلة تفوق التسعة أشهر ، وتفوق السنة ، من تاريخ طلاقها ، أو من تاريخ وفاة زوجها ، أو من تاريخ غيابه ، يكون حملها شرعيًا منسوبا إلى مطلقها ، أو زوجها المتوفى ، أو الغائب . ثم اختلفوا في الحد الأقصى لذلك على نحو ما ذكره القرافي . وهو قد يصل إلى سبع سنين عند بعضهم كما تقدم! .

وإذا كان هذا مستغربا ، فإن الأغرب منه ، أن ينسب القرافي هذه التوسعة في مدة الحمل إلى الشارع ، وإلى الله سبحانه .

قال ~ : « وقوع الزنى في الوجود أكثر وأغلب من تأخر الحمل هذه المدة ، فقدم الشارع ههنا النادر في الغالب . وكان مقتضى تلك القاعدة (يقصد قاعدة الحكم على النادر بالغالب) أن يُجعل زنى لا يلحق بالزوج ، عملا بالغالب ، لكن الله سبحانه وتعالى شرع لحوقه بالزوج لطفًا بعباده وسترًا عليهم وحفظًا للأنساب ، وسدًا لباب ثبوت الزنى »[1] .

فلست أدري أين نص الشارع على هذا ، وأين شرعه الله سبحانه وتعالى؟!

الحقيقة أننا إن قلنا : إن الله سبحانه قد أبطل هذا ونص على خلافه لكنَّا أقوى حجة وأقرب رشدًا . وهذا ما ذهب إليه ابن حزم رحمه الله حيث قال : « ولا يجوز أن يكون حملٌ أكثر من تسعة أشهر ، ولا أقل من ستة أشهر ، لقول الله تعالى : ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف:١٥] .

وقال الله تعالى : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة:٢٣٣] ، فمن ادعى أن حملا وفصالًا يكون أكثر من ثلاثين شهرًا ، فقد قال الباطل والمحال ، ورد كلام الله ﷻ جهارًا »[2] .

وقد استعرض ابن حزم الروايات والحكايات المعتمدة عند القائلين بالحمل لسنتين وأربع سنين ، إلى سبع سنين ، وبيَّنَ سقوطها وسقوط رواتها ، ثم قال : « قال أبو محمد : وكل هذه أخبار مكذوبة ، راجعة إلى من لا يصدق ، ولا يعرف من هو ، ولا يجوز الحكم في دين الله بمثل هذا »[3] .

وإذا كان لفقهائنا قديمًا بعض العذر فيما ذهبوا إليه ، فإننا اليوم أصبحنا أكثر فأكثر على

---

(1) الفروق ، الفرق ١٧٥ .

(2) المحلى ٧/ ٣١٦ .

(3) المحلى ٧/ ٣١٧.

بينة من الأمر . بفضل تقدم الأبحاث والدراسات في هذه القضية ــ كما في غيرها ــ وبفضل تقدم وسائل الفحص والكشف والمراقبة .

ومن الأبحاث التي أجريت في الموضوع : أطروحة الدكتورة عائشة فضلي . التي درست فيها مائة حالة ولادة ، فوجدت أن مدد الحمل ، اعتبارًا من بداية آخر حيض قبل الحمل [١] ، تتراوح بين أمد أدنى هو مائتان وخمسون يومًا (أي ثمانية أشهر وعشرة أيام) . وأمد أقصى هو ثلاثمائة يوم وعشرة أيام (أي عشرة أشهر وعشرة أيام) ، ومتوسط هذه المدد هو : (٢٨١.٤٣ يوم) (أي تسعة أشهر وأحد عشر يوما ونصف يوم) .

ومعلوم أن دراسة مائة حالة حمل لا تكفي لنفي الحالات الشاذة والنادرة ، التي افترضها الفقهاء ، ويعتقدها كثير من الناس إلى اليوم ، والتي يمكن أن تصل في اعتقاد البعض إلى سنوات . غير أن هذه الدراسة ليست سوى واحدة من دراسات وأبحاث لا تحصى ، أجريت في عدد من بلدان العالم . وكلها تصب في دائرة واحدة معينة ، هي دائرة التسعة أشهر وما قاربها زيادة أو نقصا .

وقد اعتمدت الأستاذة الباحثة (وهي طبيبة متخصصة ، وأستاذة بكلية طب الرباط) اعتمدت في بحثها على نتائج أبحاث أخرى ، شملت آلافًا من الحالات المدروسة . منها دراسة اتخذت منطلق الحساب تاريخ الجماع المخصب (وهو جماع وحيد) فتراوحت مدد الحمل بين مائتين واثنين وستين يوما (ثمانية أشهر ويومين) ومائتين وتسعة وسبعين يوما (تسعة أشهر وتسعة أيام) .

ومن أهم الدراسات التي ذكرتها ، دراسة واسعة ودقيقة ، كان متوسط الحمل فيها هو مائتان وستة وستون يوما (تسعة أشهر إلا أربعة أيام) وكانت أقصى مدة حمل فيها ــ وهذا هو موضوعنا ــ هي عشرة أشهر [٢] .

---

(1) حساب مدة الحمل من بدء الحيض الأخير يعطى زيادة بنحو أسبوعين عن المدة الحقيقية للحمل كما لا يخفى ، لكن الباحثة اعتمدته لسهولة معرفته ، ولانضباطه.

(2) هذه الإحصاءات كلها تعتمد كون الشهر ثلاثين يوما. لكن إذا أخذنا الحساب بالشهور القمرية ، فإن بضعة أيام (خمسة أو ستة) ستزاد إلى الشهور المذكورة.

ودقة هذه الدراسة تأتي ــ بالإضافة إلى سعتها ــ من كونها اتخذت موعد بدء الحساب هو وقت التبويض لدى المرأة ، الموافق أو المقارب لموعد الجماع المنتج . وهذا الوقت هو الوقت الحقيقي للحمل (١) .

ومن الحالات التي يبطل فيها الظن بحصول اليقين ، حالة خرص الثمار للزكاة وغيرها .

فإذا خرصت الثمار على أحد ، وأدى الزكاة بناء على الخرص ، ثم ضبطت الثمار بالكيل أو الوزن فوجدت أكثر مما تقدر بالخرص ، لزمه أن يزكي ما زاد ، لأن الزيادة ثبتت ثبوتًا يقينيًا ، فسقط التعويل على الخرص (٢) .

ومن القضايا العلمية التي ترد في هذا السياق بعض قضايا النسخ ، وخاصة نسخ ما هو قطعي بما هو ظني ، ومنه نسخ المتواتر بالآحاد . وخلاصة الأمر وصوابه في هذا الموضوع ، هو ما عليه جمهور الأصوليين من أن القطعي لا ينسخه الظني . قال القسطلاني : « نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد هل يجوز أولا ؟ الأكثرون على المنع ، لأن المقطوع لا يزول بالمظنون » (٣) .

وقال الدكتور مصطفى زيد ــ وهو ممن درسوا موضوع النسخ دراسة معمقة شاملة ــ قال : « فإن كان الحكم المنسوخ قطعيًا ، وجب أن يكون ناسخه مثله في قطعيته ، ولم يجز بأي حال أن يكون ظنيًا .

وإذا كان المنسوخ ظنيًا جاز أن يكون ناسخه مثله في الظنية . لأن الأقوى ينسخ الأضعف ولا عكس » (٤) .

ومن أمثلة المظنون الذي يبطل بمعارضة المقطوع به ، ما يعتقده النصارى من صلب

---

(1) انظر : أطروحة الدكتورة فضلى بكلية الطب بالرباط برقم ٤٧٨ – سنة ١٩٨٥ La durée moyenne de la grossesse normale (A propos de ١٠٠ cas) ص ٥٦ إلى ٦٨ .

(2) انظر : الكافي لابن عبد البر ١/ ٣٠٧.

(3) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١٠/ ٢٨٩.

(4) النسخ في القرآن الكريم ١/ ٢٠٣.

المسيح عيسى ابن مريم ﷺ .

فهم يروون ذلك ، ويتداولونه في كتبهم على نحو مستفيض ، بحيث يمكن أن يعد من قبيل المشهور الذي يفيد ظنًا قويًا ، قد يقترب من القطع . ولكن هذا الاعتقاد ، وهذه الرواية المستفيضة عندهم ، باطلان مردودان لوجود معارض مقطوع به ، وهو القرآن الكريم الذي يقول : ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ [النساء:١٥٧] .

ومما يدخل في هذا الباب : القاعدة الشهيرة التي تُعَدُّ أصلًا كبيرًا من أصول الاجتهاد والقضاء والإفتاء .

وهي : اليقين لا يزول بالشك . فكل ما ثبت ثبوتًا قطعيًا ، لا يمكن رفعه وإبطاله بما يعرض له من شكوك وظنون ، بل تسقط الشكوك والظنون به . ولهذه القاعدة تطبيقات لا تحصى ، تكفلت بذكرها وبيانها كتب القواعد الفقهية [(١)] .

ومن المسائل التي طبق فيها العلماء قاعدة نقض الظني بالقطعي ، مسألة حكم القاضي ، هل يمكن نقضه أم لا ؟ فبالرغم من كون العلماء يحرصون كثيرًا على عدم نقض أحكام القضاة ، حفاظا على الثقة والنفاد للأحكام ، وعلى حرمة القاضي وأهليته للاجتهاد والبت ، ولأجل ذلك قالوا : الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد . .بالرغم من هذا فإنهم قرروا أن القاضي إذا خالف في حكمه دليلًا قطعيًا ، فإن حكمه ينقض ، ويعتبر كأن لم يكن . وقد نظم أحدهم الحالات التي ينقض فيها الحكم فقال :

إذا قضى حاكم يوما بأربعة ... فالحكم منتقضٌ من بعد إبرام

خلافُ نصٍّ وإجماعٍ قاعدةٍ ... ثم قياس جلي دون إبهام [(٢)]

وهكذا فكل ما يعارض القطعيات ، فلا اعتبار له ، ولا عمل به ، ولو كان في ذاته يفيد ظنًا قويًا ، وعليه شواهد ودلائل ، بل يصبح من قبيل قولهم في القاعدة الفقهية « لا عبرة بالظن البين خطؤه » [(٣)] .

---

(1) انظر على سبيل المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٠ إلى ٧٦.

(2) إيضاح المسالك للونشريسي ١٦١.

(3) الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٧.

وكذلك الشأن في كل ظن ــ مهما كانت درجته ومصدره ــ إذا عارضه ظن أقوى منه .

قال أبو الحسين : « الظن القوي مع ظن أضعف منه ، كالعلم مع الظن » [(١)] .

فكما يسقط الظن بتعارضه مع اليقين ، فكذلك يسقط الظن بتعارضه مع ظن أقوى منه . ولهذا قال السرخسي : « الضعيف في معارضة القوي معدوم حكمًا » [(٢)] .

وأبدأ في تطبيقات هذا القسم بخبر الآحاد . فإن خبر الواحد العدل الضابط يفيد ظنًا قويًا بصحة المخبر به . فالعمل عليه واجب .

ولكن إذا عارضه ما هو أقوى منه ــ ولو لم يكن يقينيا ــ فإن الأمر يختلف ، قال ابن القيم : « وفي الرواية إنما يقبل خبر الواحد إذا لم يعارضه أقوى منه » [(٣)] .

ومن هذا الباب جاء الحكم على بعض الأحاديث بالشذوذ . لأن الشذوذ عند علماء الحديث هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه . وقد يكون هذا الأوثق واحدا ، وقد يكون أكثر من واحد . فالعبرة بزيادة درجة الوثوق ، التي تزيد قوة الظن بالصحة ، فيحصل رجحان الأقوى وسقوط الأضعف . ولهذا فالحديث الشاذ يعد من الضعيف المردود .

قال الحافظ ابن حجر : « فإن خولف (أي الراوي الثقة) بأرجح منه ، لمزيد ضبط ، أو كثرة عدد ، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات ، فالراجح يقال له المحفوظ ، ومقابله ــ وهو المرجوح ــ يقال له : الشاذ » [(٤)] .

ومن هذا المنطلق أيضًا ينظر في المسألة المعروفة عند أهل الحديث بـ (زيادة الثقة) حيث يشترك عدد من الرواة في رواية حديث معين ، لكن أحدهم يتفرد بزيادة لم ترد في روايات الآخرين ، فهل يعد تفرده بهذه الزيادة مطعنًا في روايته ، وفي زيادته خاصة ، فترفض وترد؟ أم أن زيادته مقبولة مادام ثقة معدلا؟

---

(1) المعتمد ٢/ ٦٧٧.

(2) أصول السرخسي ٢/ ٢١٣.

(3) إعلام الموقعين ١/ ٩٥.

(4) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ٢٨.

وقد اختلف العلماء ما بين قبول الزيادة مطلقًا ، وردها مطلقًا ، وبين قبولها في حالات دون غيرها . والذي يعنيني من هذا الخلاف وما يدور حوله من نقاش ، هو تعارض الزيادة ، أو عدم تعارضها مع ما هو أقوى ثبوتا منها . فإن عارضها ما هو أقوى دخلت في الشذوذ وسقط العمل بها . قال ابن الصلاح : « فإن كان ما انفرد به مخالفًا لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط ، كان ما انفرد به شاذا مردودا »[(١)] .

وقال ابن حجر : « واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقًا من غير تفصيل . ولا يتأتى ذلك عن طريق المحدثين الذي يشترطون في الصحيح ألا يكون شاذًا . ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه »[(٢)] .

ومن المسائل التي تندرج في هذا الباب : حالات تعارض الأصل والغالب ، أو تعارض الأصل والظاهر . والمراد بالأصل هنا الحالة الأصلية الأولى التي كان عليها الشيء أو الفعل أو الحكم . فهذه الحالة الأصلية قد تطرأ عليها التحولات أو الخروق . وقد تكثر هذه الخروق المخالفة للأصل حتى تصبح غالبة ، وحتى يصبح ظاهر الأمر هو خلاف الأصل . فمثلًا : إذا اختلف الزوج والزوجة في قبض المهر ، فادعاه الزوج وأنكرته الزوجة . فالأصل عدم القبض ، لأنه الحالة الأولى التي كان عليها الأمر . ولكن إذا كنا في بلدٍ عرفُهم المطَّرد الجاري عليه العمل هو تسليم الصداق قبل الدخول ، أو عند التعاقد على الزواج ، فإن إدعاء الزوجة بعد مدة من العقد ، أو بعد الدخول ، بأنها لم تقبض مهرها من زوجها يجعل دعواها واقعة بين تعارض الأصل والغالب . فالأصل يؤيدها ، والغالب العرفي يؤيد الزوج المدعي للقبض .

فهذا هو المراد بتعارض الأصل والغالب ، أو الأصل والظاهر . والظاهر قد يراد به الحالة التي أصبحت غالبة على خلاف الأصل ، كما في المثال المذكور ، وفي هذه الحالة يكون الغالب والظاهر بمعنى واحد . وقد يراد به الظاهر الذي يظهر للناس ويرونه ، دون أن يروا ما إن كان باطنه كذلك . وقد يراد به ما دل عليه دليل

---

(1) علوم الحديث ٧٠.

(2) نزهة النظر ٢٧.

ظاهري ، كشهادة الشهود ، أو إقرار المقر .

فالحكم بالإقرار ، وبالشهادات ، هو في الغالب حكم بالظاهر لا غير . وقد يصيب وقد يخطئ . ولكن الظهور إذا كان قويًا ، وعليه دلائل قوية ، فإنه يكون في الغالب على وفق الباطن ، أي على وفق الحقيقة . ومن هنا يستمد حجيته وشرعيته . ومن هنا أيضًا يكون الظاهر والغالب راجعين إلى أساس واحد ، هو أنهما يفيدان الحقيقة غالبًا . والإنسان إذا لم يجد وسيلة تمكنه من معرفة الحقيقة دائما وبلا تخلف ، كان عليه أن يعتمد الوسيلة التي تمكنه من معرفة الحقيقة غالبًا . فلهذا كان اعتبار الغالب والظاهر .

غير أن ما نحن فيه ، هو حالة تعارض الغالب أو الظاهر ، مع أصل معروف في المسألة ، فهل نتمسك بالأصل ونتجاهل ظاهر الأمر وغالب الحال ، المعارض له؟ أم نتبع الظاهر والغالب ونعتبر الأصل قد انتقض بهما ؟ الحقيقة أن الصواب ليس هو الاختيار المطلق بين اعتماد الأصل والتمسك به ، مع إهدار الغالب والظاهر ، وبين اتباع الظاهر والغالب إذا أصبحا على خلاف الأصل . بل الصواب هو التفصيل والنظر في كل حالة على حدة ، وأساس الاعتبار والإهدار ، هو قوة الظن التي يعطيها كل من الأصل والظاهر .

قال السيوطي ــ بعد أن ذكر تردد العلماء بين إعمال الأصل وإعمال الظاهر ــ قال : « والصواب في الضابط ما حرره ابن الصلاح فقال : إذا تعارض أصلان ، أو أصل وظاهر ، وجب النظر في الترجيح ، كما في تعارض الدليلين ، فإن تُرُدِّدَ في الراجح فهي مسائل القولين [1] ، وإن ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف ، وإن ترجح دليل أصل حكم به بلا خلاف » [2] .

المهم عندي أن العمل يجري على الأقوى من الدليلين ، فبالرغم من كون الأصل

---

(1) أي أن المسائل التي يتنازعها الأصل والظاهر ، وتكون قوة كل منهما مقاربة أو مكافئة للأخرى ، بحيث يتردد الناظرون في الترجيح ، فهي التي يكون فيها قولان ، أحدهما يعتمد الظاهر ، والآخر يعتمد الأصل.

(2) الأشباه والنظائر ٦٤.

حجة ، فقد يسقط التمسك به لقوة الظاهر ، وبالرغم من كون الغالب حجة في مواضع كثيرة ، فإنه قد لا يقوى قوة الأصل المعارض له ، فيلغى ويهدر ، ويستمر التمسك بالأصل .

ومن الأمثلة التي جرى فيها الخلاف بسبب ميل البعض إلى التمسك بالأصل وتجاهل الغالب ، أو العكس : مسألة الزوجة تعيش مع زوجها سنين ، ثم ترفع الدعوى ضده مدعية أنه لم ينفق عليها طيلة تلك السنين ، مما يوجب في ذمته مبلغا كبيرا . فينكر الزوج دعواها ، ويدعي أنه كان ينفق عليها دائمًا . وليس لأيٍّ منهما بينة على ما يقول . لكن الزوجة معها الأصل ، هو عدم الأداء . والزوج معه الظاهر والغالب .

قال ابن رجب : « إذا ادعت الزوجة بعد طول مقامها مع الزوج أنه لم يوصلها النفقة الواجبة ولا المكسورة ، فقال الأصحاب [1] : القول قولها مع يمينها ، لأن الأصل معها ، مع أن العادة تبعد ذلك جدًا . واختبار الشيخ تقي الدين الرجوع إلى العادة » [2] .

وإذا كان الشيخ تقي الدين ابن تيمية قد اختار تحكيم العادة ، مما يعني تقديم الغالب على الأصل ، خلافًا للأصحاب ، فإن تلميذه ابن القيم قد مضى في تبني هذا الاختيار والدفاع عنه باستماتة بالغة وعارضة قوية . وذلك في كتابه (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان) حتى اعتبر أنه لا يجوز للقاضي أو الحاكم ، أن يسمع دعوى يكذبها الواقع وينفيها العرف ، ولا يجوز له أن يشجع أصحاب مثل هذه الدعاوى المنكرة ، فلا يُحضر المدعى عليه ولا يحلِّفه .

قال ~ : « كيف يسعُ الحاكمَ أن يقبل قول المرأة أنها هي التي كانت تنفق على نفسها وتكسو نفسها هذه المدة كلها ، مع شهادة العرف والعادةً المطردة بعكسها ، ولا يقبل قول الزوج أنه هو الذي كان ينفق عليها ويكسوها ، مع شهادة العرف والعادة له ، ومشاهدة الجيران وغيرهم له : أنه كل وقت يُدخل إلى بيته الطعام والشراب

---

(1) يريد الحنابلة.

(2) القواعد ٣٤٠.

والفاكهة وغير ذلك؟ »[1] .

وذكر أن اعتماد قول الزوجة يجعل الأزواج كلهم في بلاء عظيم ، بحيث يتعين على كل واحد منهم أن يأتي بالشهود كل يوم بكرةً وعشيا ، ليشهدهم على قيامه بنفقة زوجته ، حتى لا تقوم ذات يوم تطالبه بنفقة سنين مضت . وهذا هدم للزواج ومقاصده ، وإفساد للحياة الزوجية التي يجب أن تقوم على الألفة والمودة والثقة والمعاشرة بالمعروف .

وبعد أن ذكر أن تحكيم العادة في هذه المسألة ، وإبطال دعوى الزوجة ، هو قول مالك وفقهاء أهل المدينة ، قال : « وقولهم هو الصواب والحق الذي ندين الله به ، ولا نعتقد سواه »[2] .

ثم نقل عن أصحاب مالك نظيراً آخر لهذه المسألة ، وهو أن يكون رجل تحت يده دار يتصرف فيها لسنين طويلة بالبناء والهدم والإجارة والسكنى ، وينسبها لنفسه وملكه . ورجل آخر حاضر يرى ويسمع ، ولا يتكلم بشيء ، ولا مانع يمنعه من ذلك ، ثم فجأة يقوم فيدعي أن الدار داره ، وأن له بينةً على ملكيته لها .

فعند المالكية : هذه الدعوى لا تسمع أصلًا ، ولا يلتفت إلى بينته المزعومة ، وتُقَرُّ الدار بيد حائزها المتصرف فيها .

أما لماذا هذه الاختيار في هذين المثالين ونظائرهما؟ وما هو أساسه؟ فهذا ما أريد الوصول إليه ، إذ هو جوهر القضية عندي ، وسر ذلك كما بينه ابن القيم ، هو : « أن الظن المستفاد من هذا الظاهر أقوى بكثير من الظن المستفاد من شاهدين ، أو شاهد ويمين ، أو مجرد نكول ، أو الرد[3] ، والظاهر القوي ، إن لم يُقطع به ، فهو أقرب إلى القطع »[4] .

---

(1) إغاثة اللهفان ٢/ ٥٦.

(2) إغاثة اللهفان ٢/ ٥٧.

(3) أي رد اليمين على المدعي بعد نكول المدعى عليه.

(4) إغاثة اللهفان ٢/ ٥٩.

وهكــذا ، فبــالرغم مــن حجيــة بعــض البينــات ، ولــزوم العمــل شرعًــا بمقتضاها ، كالشاهدين ، والشاهد واليمين ، فإنها تسقط وتردُّ ، إذا عارضها ما هو أقوى منها .

ومن هذا القبيل أيضًا : أن تتعارض الاحتمالات والتقديرات ، فيتعين البناء على الاحتمال الأكثر ورودًا ، والأكثر سندًا ، وقد صاغ المقري هذه المسألة صياغة رياضية فقال ~ : « ما يحصل على تقديرين[1] ، أقرب وجودًا مما يحصل على تقدير واحد ، ثم اصعد كذلك »[2] .

ويتضح قصده بالمثال الذي أعطاه ، وهو : إذا شربت الجلالة[3] من الماء ، فهل نعتبر أنها نجَّسته أم لا؟ لنستعرض الاحتمالات الواردة :

١ـ من المحتمل أن تكون لم تتناول نجاسة في ذلك اليوم ، فَفَمُها طاهر .

٢ـ من المحتمل أنها استعملتها ، ولكن زالت من فمها بالمرة ، لسبب أو لآخر .

٣ـ من المحتمل أن النجاسة كانت بفمها ، ولكنها لم تلاق الماء .

٤ـ من المحتمل أنها كانت بفمها نجاسة ، وأنها لاقت الماء .

فالقول بعدم نجاسة الماء ينبني على ثلاثة احتمالات من أربعة ، والقول بنجاسته ينبني على احتمال واحد من أربعة . ومن المنطقي تغليب ثلاثة احتمالات على واحد . فالاحتمال الرابع ضعيف متروك .

وقد سبق أن رأينا كيف أن ابن القيم استعمل هذا المنطق نفسه في تصحيح حجية قول الصحابي ، حيث ذكر ستة احتمالات في قول الصحابي ، يكون صوابًا في خمسة منها ، ويكون خطأ في واحد[4] ، فيسقط الاحتمال الواحد أمام خمسة احتمالات ، إلا أن

---

(1) أي ما يبنى إمكان حصوله على افتراضين ، أو على احتمالين.

(2) القاعدة ١٣ .

(3) **الجلالة** : الحيوان الذي يأكل النجاسة.

(4) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٨٤.

يثبت بما هو أقوى .

وهذا القانون الاستدلالي ، الذي يمكن تسميته بقانون تغالب الاحتمالات ، نجده كثيرًا في استدلالات الفقهاء والأصوليين . من ذلك أن الشاطبي اعتمد عليه وهو يناقش بعض الأحاديث الواردة في شأن قيام الناس لبعضهم؟

فالشاطبي يرى عدم مشروعية قيام الناس بعضهم لبعض ، لأن هذا العمل لم يكن في السلف ، ولم يكن في الصحابة خاصة « فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استُخلف قاموا له في المجلس ، فقال : إن تقوموا نَقُمْ ، وإن تقعدوا نقعد ، وإنما يقوم الناس لرب العالمين »[1] .

وبما أن من يقولون بجواز القيام يستدلون ببعض الأحاديث المروية في هذا الشأن فقد تعرض الشاطبي لتلك الأحاديث ، وخاصة منها قيامه ﷺ لجعفر بن أبي طالب[2] ، وقيام الصحابة لسعد بن معاذ[3] . فبين أولًا أن هذين الخبرين مرجوحين بما تقدم ذكره في حال السلف الصالح عمومًا ، وحال الصحابة مع رسول الله خصوصًا . ثم بين أن الخبرين إن تأملنا فيهما ، ولم نقف عند ظاهرهما ، فإن احتمالات عدة ترد في معناهما ومغزاهما .

قال الشاطبي : « فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه ، وقوله : « قوموا لسيدكم »[4] ، إن حملناه

---

(1) الموافقات ٣/ ٦٤.

(2) هذا الخبر مفاده أن جعفر بن أبي طالب ﷺ لما عاد من الحبشة ، وأتى النبي ﷺ ، قام إليه النبي وقبل جبهته (انظر : زاد المعاد ٣/ ٣٣٣) ، وقال محققا الكتاب شعيب وعبد القادر الأرناؤوط: « أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير ص ٧ و ٨ وسنده ضعيف » .

(3) لما وقع الاتفاق على تحكيم سعد بن معاذ ﷺ في شأن بني قريظة ، بعث إليه النبي ﷺ إلى المدينة ، فأتى راكبا على حمار ، فقال النبي ﷺ للأنصار: « **قوموا إلى سيدكم** » والحديث متفق عليه .

(4) هكذا أورده الشاطبي : « **لسيدكم** » ، ولفظه في الصحيحين وسنن أبي داود : « **إلى سيدكم** » .

على ظاهره ، فالأولى خلافه لما تقدم .

وإن نظرنا فيه وجدناه محتملا :

١ـ أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم .

٢ـ أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له .

٣ـ أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعا للقعود .

٤ـ أو للإعانة على معنى من المعاني .

٥ـ أو لغير ذلك مما يحتمل ... » .

قال : « وإذا احتمل الموضع ، طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر »[1] .

ومعنى هذا أن الاستدلال بالخبرين على مشروعية قيام الناس لأحدهم ، تعبيرًا منهم بالقيام على التعظيم والاحترام ، إنما هو الاستدلال باحتمال واحد تعارضه احتمالات كثيرة تمنع هذا الفهم وهذا الاستدلال . وتتأيد الاحتمالات الأخرى بما عرف واستمر عليه العمل في السلف من منع القيام .

وإنما أوردت استدلال الشاطبي هذا لأبين هذه الطريقة في الاستدلال عند علمائنا وهي طريقة « تغالب الاحتمالات » ، بحيث يسقط الاحتمال الذي تعارضه في الكفة الأخرى عدة احتمالات .

وأما ما قصد إليه الشاطبي من إبطال الاستدلال بالخبرين على مشروعية القيام فهو عندي ثابت من وجه آخر أقرب وأقوى ، وهو التمسك بالحديث الصحيح الصريح الذي رواه أبو داود والترمذي (كلاهما في كتاب الأدب) عن أبي مجلز قال : خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر ، فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير ، فقال معاوية لابن عامر : اجلس ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول :« **من أحب أن يتمثل الرجال له قياما فليتبوأ مقعده من النار** » .

---

(1) الموافقات ٣/ ٦٤-٦٥.

وروى الترمذي (في كتاب الأدب أيضًا) عن أنس ﷺ قال : لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ . قال : وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك .

أما خبر القيام لجعفر ، فيكفيه ضعفه . ثم إن معناه واضح جدًا ، وهو القيام للسلام والعناق . وهذا أمر لا يليق به إلا القيام . وهذا القيام مختلف تماما عن القيام المتحدث عنه ، وهو القيام المجرد ، إظهارًا للتبجيل والتعظيم .

وأما خبر سعد بن معاذ ، فلو أن الإمام الشاطبي أورده بلفظه كما هو في الصحيحين وهو « قوموا إلى سيدكم » بحرف إلى ، لارتفع الإشكال واتضح المقصود . فالقيام إليه غير القيام له . وموضوع النزاع هو القيام للشخص لا القيام إليه .

والقيام إلى أحد يعني القيام عنده ، والذهاب إليه ، كما في قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة:٦] ، ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء:١٤٢] .

على أن في سياق القصة ، كما هي في كتب الحديث والسيرة ، ما يفسر هذا القيام وسببه . وذلك أن سعد بن معاذ كان جريحًا مريضًا ، أصيب برمح في ذراعه ـــ في غزوة الخندق ـــ وفي مكان خطير من ذراعه وهو العرق المسمى بالأكحل ، وتسميه العرب عرق الحياة ، لأنه العرق الذي قد تؤدي إصابته إلى الموت . ومعنى هذا أن سعدًا ﷺ لم يكن قادرًا على ركوب دابته ولا على النزول عنها ، خصوصا وأن الركوب والنزول يحتاجان إلى الاتكاء والإمساك . وقد كان الجرح ـــ لا شك ـــ مؤثرا على صحته عمومًا . وقد كان النبي ﷺ يعلم ذلك تمامًا . فقد كان يشرف على معالجته وتفقد حالته الصحية بنفسه وبمسجده بالمدينة ، حيث ضَرَب له خيمة خاصة لهذا الغرض بالمسجد ، كما في الصحيحين .

فهذه هي الحالة التي جيء به عليها من المدينة إلى بني قريظة . وفي هذا الحالة يوضع ويفهم قوله ﷺ : « **قوموا إلى سيدكم** » .

فالمقام يقتضي القيام إلى هذا الوافد الجليل ، قصد العناية به ، وإنزاله عن مركبه ، والأخذ به إلى مكان جلوسه .

ومما يؤكد هذا ــ إن كان مازال بحاجة إلى تأكيد ــ ما جاء في (زاد المعاد) : « فلما انتهى سعد إلى النبي ﷺ قال للصحابة : « **قوموا إلى سيدكم** » ، فلما أنزلوه قالوا ... » [1] .

إذاً فقد قاموا إليه لينزلوه ، وإنما كان هذا العمل من بعض الصحابة فقط ، وذلك حسب الحاجة . فقد يكون قام إليه ثلاثة أو أربعة أو نحو ذلك ، لا أن الصحابة جميعا قد تمثلوا قيامًا له . فهذا لا يخطر على البال ، ولا يوحي به شيء من سياق القصة ولا من ألفاظها . وإنما الذي يوحي به هو الواقع المنحرف المعيش ، الذي أُخذ عن الفرس والروم ، ثم فرض على المسلمين .

وهكذا ، وبجميع المقاييس ، فإن القول بمشروعية قيام العباد لبعضهم ، لا لغرض سوى القيام إظهاراً للتعظيم ، قول واهٍ ساقط ، لا يمكن أن يثبت لا بنفسه ، ولا أن يصمد أمام معارضه القوي ، وهو ما كان عليه العمل عند الصحابة مع رسول الله ﷺ ، ومع بعضهم ومع أمرائهم ، وما كان عليه السلف الصالح عمومًا . هذا فضلًا عن كون القيام هو من الشعائر التي يُعْبَد بها الباري سبحانه ، فهو كالركوع والسجود ، فلا يكون إلا الله تعالى ، كما أشار إلى ذلك عمر بن عبد العزيز ﷺ في قوله المتقدم .

ومما يندرج تحت هذا الضابط أيضًا ، القاعدة الفقهية القائلة : « لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح » [2] . وهكذا ، فإن بعض الكنايات ، أو الإشارات ، أو التصرفات ، أو غيرها من العلامات التي يعبر بها عادةً عن معان معينة ، تسقط دلالتها إذا وجد التصريح بخلافها . لأن التصريح أقوى من تلك الدلالات الضمنية .

فسكوت البكر أو تبسمها عند إخبارها من قبل وليها بالتزويج بفلان ، يدل على رضاها ، ويُكْتَفَى به تجنبًا لإحراجها ، ولكنها إذا صرحت بُعيد ذلك ، أو إثر ذلك مباشرة برفضها ، كان تصريحها مقدما على صمتها لأول وهلة ، ومقدما على تبسمها الدال على سرورها ورضاها .

ومنها سكوت البائع على قيام المشتري بحيازة المبيع والشروع في استعماله قبل أداء

---

(1) زاد المعاد ٣/ ١٣٤ .

(2) وهي القاعدة الثانية عشرة من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

الثمن ، فإنه يدل على موافقته على تأجيل الأداء ، وأنه لا يشترطه لتسليم المبيع . ولكن إذا كان هناك تصريح قبل الحيازة ، أو معها ، بأن الثمن حال معجل . فلا عبرة بالدلالة [1] .



(1) انظر مزيدًا من الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة ، في (شرح القواعد الفقهية) للشيخ أحمد الزرقا ص ٩١-٩٤.



قدمت في الباب الأول من هذا البحث ، أن من صور التقريب : الاعتداد بما كان قريبًا من الأصل المطلوب ، واعتبارُه اعتبارَ الأصل التام ، سواء كان ذلك فعلًا ، أو عينًا ، أو عدداً ، أو زمنًا ، أو صفةً .

فالفعل ، أو الشيء ، أو العدد ، أو الصفة ، أو القدرالزمني ، إذا كان مطلوبا فعله أو اجتنابه على نحو معين أو قدر معين ، فجاء ، أو جيء به ، على نحو قريب من الأصل المطلوب ، والوجه المحدد ، اعتُبر على هذا الحصول التقريبي كافيًا ومجزئًا . والقاعدة في هذا الباب هي أن (ما قارب الشيء يعطَى حكمَه) . وفي هذا تجوز لا يخفى ، ولكنه يعتبر ضربًا من التيسير الذي تتسم به الشريعة الإسلامية .

ولكن السؤال ، أو الإشكال ، هو : متى يعدُّ الشيء « قريبًا » من أصله؟ وما هي درجة القرب أو التقريب ، التي تجعل القريب يقوم مقام أصله؟ .

الحقيقة أن هذه معضلة لا ضابط لها على وجه التعيين والتحديد . فكل ما نجد الفقهاء يرددونه هو مثل هذه العبارات : اليسير معفو عنه ، النقص اليسير مغتفر ، القليل لا يؤثر ، القليل مع الكثير كالعدم ... وقد نجدهم يضربون لذلك الأمثلة المختلفة المتفاوتة ، دون أن يتأتى لهم وضع حد معين أو نسبة عددية معينة لما يغتفر ويعفى عنه ويتجاوز عنه ، من النقص اليسير والخلل القليل . بل نجدهم أحيانا يصرحون أن هذا الأمر لا ضابط له . فهذا ابن عبد البر ــ مثلًا ــ يقول : « وذهب المصريون من أصحاب مالك إلى أن الماء القليل يَفسُد بقليل النجاسة ، والماء الكثير لا يفسده إلا ما غيَّر لونه أو طعمه أو ريحه » [1] ، أي أن النجاسة القليلة لا تؤثر في الماء الكثير ولا تنجسه . لكن ما هي

---

(١) الكافي ١/ ١٥٦.

النجاسة القليلة؟ وما هو الماء الكثير؟

قال : « ولم يجدوا في ذلك حداً يجعلونه فرقًا بين القليل والكثير » (١) .

وذكر الشاطبي أنواعًا من الغرر المغتفر في المعاملات ، لكونه يسيرًا قليلا ، ثم قال : « لكن الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه في جميع الأمور » (٢) .

وإذا كان الضابط المحدد المطرد لليسير المغتفر ، عسيرًا أو متعذرًا ، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله . وفي هذا النطاق تأتي هذه المحاولة .

١ـ أمثلة اليسير المغتفر :

أبدأ بعرض عدد من الأمثلة المتنوعة ، حتى تكون حاضرة في أذهاننا بأحكامها ودلالاتها ، عند محاولة الضبط ، التي هي غرض هذا المبحث .

فمن ذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمر { ، قال : سمعت رسول الله ﷺ وهو يُسأل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض ، وما ينوبه (٣) من السباع والدواب ، فقال : « **إذا كان الماء قلتين** (٤) **لم يحمل الخبث** » ، وفي رواية : « **لم ينجسه شيء** » (٥) .

ومعنى هذا أن الماء إذا كان كثيرًا ــ قلتين فأكثر ــ فأصابته نجاسة يسيرة ، لم يتنجس بها ، وكان ذلك اليسير من النجاسة ، في كثير من الماء ، متجاوزاً عنه ، وكأنْ لم يكن .

ومن ذلك أيضًا حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وفي شأن الإعرابي الذي بال في المسجد ، فأمر النبي ﷺ بإراقة سجل (٦) من ماء عليه (٧) ، ولم يأمر بنزح التراب

---

(1) الكافي ١/ ١٥٦.

(2) الاعتصام ٢/ ١٤٤.

(3) **ينوبه**: يأتيه نوبة بعد نوبة ، أي مرة بعد مرة.

(4) **القلة**: الجرة الكبيرة . وتقدر سعتها من الماء بمائتين وخمسين رطلا.

(5) الحديث رواه أصحاب السنن وغيرهم ، وقال الحاكم : « صحيح على شرطهما » (نيل الأوطار ١/ ٣٠).

(6) **السجل**: دلو كبيرة من الماء.

(7) منتقى الأخبار ، مع شرحه نيل الأوطار ١/ ٤١.

المتنجس ، ولا بتغطيته بتراب آخر طاهر ، بل اكتفى بصب الماء الكثير عليه . ولهذا ترجم عليه مجد الدين ابن تيمية : « باب تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة » [١] .

وفي هذا الباب أحاديث أخرى كثيرة ، توجه كلها إلى الاقتصار على إزالة النجاسة المغلظة والظاهرة ، مع التجاوز عن اليسير الذي يتلاشى عن الحواس ، ويغمره الماء الطاهر ، أو غيره من المطهرات كالتراب .

وعلى هذا المنوال سار الفقهاء ، فقاسوا أحوالا كثيرة على ما جاء في الأحاديث فتجاوزوا عن كل يسير ، مغمور بالكثير .

وقد أورد أبو زيد الدبوسي ــ الفقيه الحنفي ــ أمثلة كثيرة ، باعتبارها تمثل أصلًا من أصول المذهب ، ولو أن أحد أقطاب المذهب لا يأخذ بهذا الأصل ، وهو زفر بن الهذيل [٢] .

قال أبو زيد : الأصل عند أصحابنا الثلاثة [٣] : أن القليل من الأشياء معفو عنه . وعند زفر : لا يكون معفوًا عنه [٤] .

ثم ساق اثني عشر مثالًا تطبيقيًا لهذا الأصل ــ وهو أصل مشترك مع المذاهب الأخرى خاصة منها المالكي ــ وأكتفي بذكر بعض منها :

ما يخرج من غير السبيلين ــ كالجراح ــ إذا كان قليلًا بحيث لا يسيل ، ولا يتجاوز موضع خروجه ، ولا ينقض الوضوء .

إذا سجد المصلي على موضع نجس ثم تنبه ، أو نُبِّه ، فنقل سجدته إلى مكان طاهر ، لم تبطل صلاته .

إذا بقي بين أسنان الصائم شيء يسير من الطعام فابتلعه في وقت الصوم ، فلا كفارة عليه .

---

(1) منتقى الأخبار ، مع شرحه نيل الأوطار ١/ ٤١ .

(2) من أصحاب أبي حنيفة وتلامذته.

(3) يقصد: أبا حنيفة وصاحبيه: أبا يوسف (ت١٨٢) ، ومحمد بن الحسن (ت ١٨٩).

(4) تأسيس النظر ٤٥.

الجهالة اليسيرة في الشيء المعقود عليه ، أو في ثمنه ، لا تفسد العقد [١] .

ومن أمثلة هذا الباب أيضًا : ما يكون عادةً تحت الأظافر من وسخ يسير ، يمنع وصول الماء ـــ عند الوضوء ـــ إلى الجلد الذي تحته . ولكن إذا كان الوسخ كثيرًا والأظافر كبيرة ، وجب إزالة الأوساخ ، عند الجمهور غير الحنفية .

ومنها : الخف الذي يمسح عليه ، إذا كان فيه تخرق وتمزق كثير ، لا يجوز المسح عليه . وإذا كان الخرق يسيرا جاز .

ومنها : دخول شيء في الصلاة من غير أفعالها ، إذا كان يسيراً ، فلا يضر .

ومنها : الآجال المحددة في الشرع ، أو في عقود المتعاقدين ، إذا اختلت اختلالا يسيرًا ، بالتقديم أو التأخير ، كان ذلك محلا للعفو والتجاوز ، مثل تعجيل الزكاة عن وقتها بقليل ، وحصول عقد النكاح قبل موافقة المرأة المعقود عليها بوقت قليل ، يجيزه المالكية والحنفية .

ومن التقريب والتيسير في الآجال : التأخر بقليل ممن له خيار الرد في البيع عن الموعد المضروب له .

ومن القليل المغتفر ما يدخل في قوله ﷺ : « **لا يقضين الحاكم بين اثنين وهو غضبان** » [٢] ، حيث ترجم عليه صاحب (منتقى الأخبار) بقوله : (باب النهي عن الحكم في حالة الغضب ، إلا أن يكون يسيرًا لا يشغل » [٣] . ولتأكيد هذا المعنى ، ساق المصنف حديثًا آخر ، وهو حديث قضاء النبي ﷺ بين الزبير بن العوام وخصمه الأنصاري في مسألة السقي . فقد كان النبي ﷺ في حالة تأثر وغضب ، بسبب ما أشار إليه الأنصاري من إمكان تحيزه ﷺ إلى الزبير ، ابن عمته [٤] ، فلم يمنعه تأثره بتلك الكلمة الجارحة من

---

(1) تأسيس النظر ٤٥-٤٦.

(2) قال في منتقى الأخبار : رواه الجماعة .

أي : البخاري ومسلم ، وأحمد ، والترمذي ، والنسائي ، وأبو داود ، وابن ماجه.

(3) منتقى الأخبار ، مع نيل الأوطار ٨/ ٢٧٢.

(4) الحديث متفق عليه.

الأنصاري ، أن يصدر حكمه في النازلة . لأن تأثره ذلك لم يكن معكرًا لسداد نظره وتمام إدراكه للحكم اللازم . بل لا شك أن الحكم كان واضحًا مستقرًا في ذهنه قبل أن يقول الرجل ما قال . المهم أن غضبه ﷺ لم يكن مؤثرًا على سلامة الحكم . وهكذا كل غضب يسير لا يؤثر على نزاهة القاضي ولا على سلامة نظره وتقديره ، يمكن التجاوز عنه .

٢ـ حدود اليسير :

لقد اتضح من خلال هذه الأمثلة ، وأمثلة أخرى سبقت من الباب الأول خاصة أن المسامحة في اليسير أصل ثابت في الشرع ، وأن تطبيقاته عند الفقهاء واسعة النطاق .

ولكن من أصول الشرع الثابتة أيضًا : الضبط والحسم ، بحيث ينبغي رد المكلفين ــ بما فيهم الفقهاء المجتهدون ــ إلى أحكام محددة ، وقواعد مضبوطة ما أمكن ، ولهذا قال ابن عبد السلام : « ما لا يُحَدُّ ضابطه لا يجوز تعطيله ويجب تقريبه »[(١)] .

وتبعه تلميذه القرافي فقال : « إن ما لم يرد فيه الشرع بتحديد ، يتعين تقريبه بقواعد الشرع ، لأن التقريب خير من التعطيل ، فيما اعتبره الشرع »[(٢)] فكيف نجعل هذا اليسير المعفو عنه شيئًا مضبوطًا محدد المعالم .

لنستعرض أولًا بعض النماذج لتعامل فقهائنا مع ضبط اليسير وحدوده ومقاديره . وأبرز ما يطالعنا في هذا الباب ، هو تحديد اليسير ــ في بعض القضايا على الأقل ــ بما دون الثلث . ويستند هذا التحديد إلى حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ قال : جاءني رسول الله ﷺ يعودني من وجع اشتد بي ، فقلت : يا رسول الله : إني قد بلغ بي الوجع ما ترى ، وأنا ذو مال ، ولا يرثني إلا ابنة لي ، أفأتصدق بثلثَيْ مالي؟ قال : « **لا** » ، قلت : فالشطر يا رسول الله؟ قال : « **لا** » ، قلت : فالثلث؟ قال : « **الثلث والثلث كبير** »[(٣)] .

وأخذًا من هذا الحديث ، تمسك بعض الفقهاء في مواضع بكون ما دون الثلث لا يعد

---

(1) قواعد الأحكام ٢/ ١٢ .

(2) **الفروق** ، الفرق الرابع عشر .

(3) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وأحمد بألفاظ مختلفة وهذا اللفظ للبخاري .

كثيرًا فهو إذًا يسير ، أو قليل .

ومنه أيضًا أخذوا استحباب أن تكون الوصية بأقل من الثلث ، لأن النبي ﷺ ، وإن كان قد أجاز الوصية بالثلث ، فقد استكثره . ويؤكد ذلك قوله له في رواية أخرى : « **أَوْصِ بالعشر** ... » ولهذا قال ابن عباس { : « لو أن الناس غضوا [1] من الثلث إلى الربع ، فإن رسول الله ﷺ قال : « **الثلث والثلث كثير** » [2] .

وبناء على هذا الحديث (أقصد حديث سعد بن أبي وقاص) ، اعتبر الفقهاء في عدة مواضع أن الثلث هو حد اليسير وبداية الكثير ، كما دل على ذلك الحديث بمنطوقه ومفهومه . فما دون الثلث يسير ، والثلث وما زاد عليه كثير ، وأكثر الذين عملوا بهذا التحديد المالكية .

فقد أخذوا به في تقدير الجائحة [3] المعتبرة . فإذا أصابت الجائحة غلة بيعت ، فإن المشتري يرجع بالثمن فيما أصابته الجائحة ، إذا بلغ ذلك الثلثَ فأكثر . لأن ما دون الثلث يعد خسارة قليلة ، لا تحتم تضامن البائع مع المشترى ، ولا تؤثر على إمضاء البيع كما انعقد .

قال ابن الجلاب : « ومن اشترى ثمرة قد بدا صلاحها ، فأصابتها جائحة ، فأتلفت ثلث مكيلتها فصاعدا ، سقط منه من ثمنها بقدر ما تلف منها . وإن كان ما تلف منها أقل من ثلث مكيلتها ، فمصيبة ذلك من مشتريها ولا يرجع على البائع بشيء منها » [4] .

---

(1) أي نقصوا.

(2) متفق عليه.

(3) المقصود بالجائحة الآفات التي تنزل بالثمار ، فتهلكها ، كالرياح ، والأمطار والشديدة ، والثلج ، والتعفن المرضي ، والجفاف ، والعواصف ، فإذا أصابت الجائحة ثمارا بيعت ، قبل أن يجنيها المشتري ، فإن البائع يتحمل تلك الخسارة ، إذا لم يكن المشتري قد تأخر وقصر. هذا قول المالكية والحنابلة. ودليلهم قول النبي ﷺ : « **إن بعت من أخيك تمرا فأصابتها جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا ، بم تأخذ مال أخيك دون حق؟** » رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة.

(4) التفريع ٢/ ١٥١-١٥٢.

وأخذوا بالثلث أيضًا في تحديد العيب الذي يرد به المبيع . فإذا كان العيب الذي ظهر في المبيع ينقص قيمته بمقدار الثلث فأكثر ، كان للمشترى حق فسخ البيع ورد المبيع على بائعه . أما إذا كان ضرر العيب دون الثلث ، فهو من اليسير الذي يتحمل . قال الفقيه ابن عاصم في منظومته الشهيرة :

وما من الأصول بيع وظهر ... للمشتري عيب به كانَ استتر

فإن يكن ليس له تأثير ... في ثمن فخطبه يسير

فإن يكن لنقص ثلثه اقتضى ... فما علا ، فالرد حتم بالقضا[1]

وعلى غرار الرد بالعيب ، قالوا أيضًا في الرد للغبن [2] ، بحيث إذا كان الغبن يصل إلى ثلث الثمن الحقيقي فأكثر ، فإن من حق المغبون ــ سواء كان هو البائع أو المشتري ــ أن يفسخ البيع ، ويرد المبيع إلى صاحبه . قال ابن عاصم .

ومن بغبن في مبيع قاما ... فشرطه أن لا يجوز العاما

وأن يكون جاهلًا بما صنع ... والغبن بالثلث فما زاد وقع[3]

ومن المسائل التي أخذ فيها المالكية بحد الثلث : مسألة الميت الذي فقد بعض جسده . فالمتفق عليه عند الفقهاء أنه يصلى عليه إذا كان ما فقد من جسده يسيرًا . لكن إذا كان ما فقد منه كثيرًا ، فإن المالكية يمنعون الصلاة عليه ، لأنها تكون حينئذ صلاة على الغائب ، وهم لا يقولون بصلاة الغائب . فلما جاء المالكية إلى حد التفريق بين فقد الكثير الذي يمنع الصلاة ، وفقد اليسير الذي لا يمنعها ، اعتبروه هو الثلث .

قال الشيخ العدوي : « ولو زاد ــ أي جسد الميت ــ على النصف ، وكان دون الثلثين ، لا يصلى عليه ، ولو مع الرأس ، لأدائه إلى الصلاة على الغائب ، واغتُفر غيبة

---

(1) تحفة الحكام ، بشرح الكافي ص ١٩٣.

(2) **الغبن** : هو الاستغفال والخداع في الثمن. وقد يكون من البائع للمشترى ، بحيث يزيد في الثمن. وقد يكون من المشترى للبائع ، حين يكون البائع جاهلا بثمن ما يبيع ، كمن يبيع داره ، وهو لا يدرى الثمن الحقيقي الذي تستحقه ، فيخدعه المشتري منه ويشتري منه بثمن بخس .

(3) تحفة الأحكام ١٩٦.

اليسير لأنه تبع »[1].

وهكذا نرى أن الثلث أصبح ملجأ ميسورًا يتمسك به الفقهاء ـ خاصة المالكية ـ في مواضع متعددة تحتاج إلى ضبط وتحتاج إلى وضع حد بين ما هو يسير وما هو كثير . وهذا التحديد يجد مرجعا له في حديث الوصية ، وينسجم ـ من جهة أخرى ـ مع قصد الشارع إلى الضبط ، كما يستجيب من جهة ثالثة ـ إلى حاجة المكلفين إلى البيان والتحديد .

غير أن هذا التفريق ، وهذا التحديد ، ترِد عليه بعض الملاحظات :

منها هذا الاستناد إلى حديث الوصية بالثلث . فإلى أي حد نستطيع المضي في القياس والتخريج عليه؟ هذا إذا صح القياس والتخريج عليه أصلًا . أفلا يكون اعتبار الثلث كثيرا ، وما دونه يسراً ، هو أمر خاص بالوصية؟ أو على الأكثر يدخل فيه ما يشبهها التبرعات؟

فمثلًا العيب في المبيع ، إذا كان ينتج نقصًا في ثمن المبيع بقيمة الربع ، ألا يكون هذا ضررًا كثيرًا . فالذي اشترى شيئًا بمبلغ مائة ألف درهم ، ثم وجد فيه عيبا يجعل قيمته تنقص بخمسة وعشرين ألف درهم ، أو حتى بثلاثين ألف درهم ، أليس هذا ضرر كثيرًا وخسارة فادحة عليه ، يستحق معها فسخ البيع على الرغم من كون العيب لم يبلغ الثلث ؟

والميت الذي يوجد أكثر من نصف جسده ـ خاصة إذا كان ضمنه الرأس ـ كيف تترك الصلاة عليه بدعوى أن المفقود منه كثير غير يسير؟ أليس يبدو في هذا المثال ـ عكس سابقه ، أن النقص ولو بلغ الثلث وزاد عليه ، هو نقص يسير ، وأن ما بقي من الجسد إذا تجاوز النصف وكان معه الرأس ، فإنه كثير ، وكافٍ لإقامة الصلاة عليه؟

وعلى كل حال ، فسواء قبلنا التحديد بالثلث في الأمثلة المذكورة ، أو لم نقبله ، فالذي لا شك فيه ـ وهي الملاحظة الثانية ـ هو أن التحديد بالثلث لا يمكن قبوله في كل شيء . فأحيانًا يتأتى اعتبار الثلث حدًا بين اليسير والكثير ، وأحيانا يكون ما دونه كثيرًا ، كالربع والخمس .

---

(1) حاشية العدوي مع شرح الرسالة لأبي الحسن: ١/ ٣٨٣ .

وأما الملاحظة الثالثة على هذا التحديد ، فهي أن أكثر الأمور ليس لها ثلث ، أو لا يمكن تمييز ثلثها من عشرها من نصفها ، لأنها لا تقبل القياس والعد .

ولهذا فإن القاعدة التي صاغها أبو عبد الله المقري بقوله : « الثلث عند مالك آخر حد اليسير ، وأول حد الكبير . فكل ما دونه يسير ، وكل ما فوقه كثير . وهو قد يكون يسيرًا ، كما في السيف المحلى [١] . وقد يكون كثيرًا كما في الجائحة والعاقلة [٢] وقد يُختلف فيه كالدار تكرى

وفيها شجرة ، فإنها يشترط أن تكون ثمرتها تبعًا [٣] ، واختلف هل يبلغ بها الثلث » [٤] .

هذه القاعدة ينبغي أن ننظر إليها في ضوء الملاحظات المتقدمة . مما يجعل التحديد بالثلث ليس ملجأ مطردا ، وليس مسلكًا مأمونًا دائمًا .

وقد أفرط بعضهم في التعلق بالثلث ، حتى قال : « إذا مسح (المتوضئ) ثلث رأسه في الوضوء أجزاه ، لأنه كثير » [٥] ، فكأنه قد اتخذ الثلث شعيرة من شعائر التعبد! فحتى لو

---

(1) يقصد السيف المحلي بشيء من الذهب ، فإن هذه التحلية تجوز إذا كان قدر الذهب المحلى به يسيرًا ، وقد أبلغوا اليسير فيه إلى الثلث ، فما زاد فهو كثير لا يجوز.

(2) العاقلة هم عصبة القاتل ، الذين يتحملون معه قدرا من دية قتيله ، إذا لم يكن القتل عمدا. بحيث يتحملون مع القاتل ثلث الدية فأكثر ، أما ما دون الثلث فيسير يتحمله القاتل نفسه ، قال القاضي عبد الوهاب: تحمل العاقلة من الدية الثلث فأكثر.

وقال الشافعي : تحمل القليل والكثير ، فدليلنا: ما روى ربيعة أن النبي ﷺ : عاقل بين قريش والأنصار ، لجعل على العاقلة ثلث الدية فصاعدا ؛ ولأن حمل العاقلة لذلك هو على وجه التخفيف والمواساة ، لئلا يجحف الأداء بمال الجاني ، وهذا إنما يكون في الكثير دون القليل ، وإذا ثبت ذلك احتيج إلى الفصل بين القليل والكثير ، ولا فصل إلا ما قلناه ، (الإشراف على مسائل الخلاف ٢/ ١٩٥) وهو يقصد بعبارته الأخيرة أن التفريق بين القليل والكثير لا ضابط له إلا الثلث.

(3) الدار إذا أكريت وفيها أشجار تثمر ، هل تدخل ثمارها في عقد الكراء أم لا ؟ إذا كانت الثمار كثيرة لم يجز دخولها مع الكراء ، بل يجب إفرادها بالعقد وألا يكون بيع الثمار إلا في إبانها. أما إن كانت قليلة بحيث لا تصل إلى ثلث قيمة الكراء أو لا تتجاوز الثلث ، فإنها تكون تابعة للدار وداخلة في كرائها.

(4) القاعدة ٨٩١.

(5) نسبه ابن دقيق العيد إلى بعض أصحاب مالك في : (إحكام الأحكام ، شرح عمدة الأحكام ٤/ ١٠).

كان لمسح الرأس مدخل في الموضوع ، لكان ينبغي أن يقول : إذا ترك من رأسه بدون مسح أقل من الثلث ، كان مسحه مجزئا ، لأن ما دون الثلث يسير . فإذا ترك الثلث فأكثر بطل مسحه ، لأنه ترك الثلث ، والثلث كثير .

ولهذا أرى أن الاعتماد على حد الثلث ، وإن كان حلا ميسورًا ومنضبطًا ، فإن الاسترسال فيه غير سليم ، وغير مأمون . فيجب إحاطته هو نفسه بمجموعة من الضوابط والقيود ، لابد من مراعاتها قبل اللجوء إليه .

من ذلك مثلًا ما ذكره ابن دقيق العيد ، وهو يعلق على اتخاذ المالكية الثلث مبدأ للكثرة ، عملا بقوله ﷺ : « **والثلث كثير** » حيث قال : « ... إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين أحدهما : ألا يعتبر السياق الذي يقتضي تخصيص كثرة الثلث بالوصية ، بل يؤخذ لفظًا عاماً . والثاني : أن يدل على اعتبار مسمى الكثرة في ذلك الحكم . فحينئذ يحصل المقصود بأن يقال : الكثرة معتبرة في ذلك الحكم ، والثلث كثير ، فالثلث معتبر . فمتى لم يلمح كل واحد من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود »(١) .

وبعبارة أوجز وأوضح ، ينبغي النظر فيما إذا كان القياس يصح فيما بين حادثة النص ، وهي الوصية ، وما بين المسألة المقيسة ، وعلى الأقل ينبغي أن يصح بينهما قياس الشبه ، وهو أضعف أنواع القياس ، ففي مثل هذه الحالة : نعم : الثلث فأكثر كثير . وما دونه يسير . وإلا فلا .

ومن الاعتبارات التي تقيد الاعتماد على حد الثلث ، مراعاة ما إن كان الوقوف عند الثلث أو تجاوزه ينتج عنه نفع أو ضرر ، وأيهما المحمود ، وأيهما المذموم . فمثلًا عندما نصل بالعيب المعتبر ، وبالغبن المعتبر ، إلى حد الثلث ، فإن فيه إضرارًا بالغًا بالمشتري في حالة العيب ، وبالمغبون من الطرفين في حالة الغبن ، لهذا فإن الميل إلى تضييق حد اليسير المهدر في هذين الموضعين حق وعدل . بخلاف جسد الميت فإن توسيع يسيره المهدر فيه خير محقق للميت وللمصلين عليه ، فإن صلاتهم على ما دون الثلثين ، صلاة ثابت أجرها

(١) إحكام الأحكام ٤/ ٩-١٠.

ونفعها . وليس فيها ضرر على أحد . بينما ترك الصلاة في هذه الحالة فيه تفويت لذلك الخير والنفع . وتفويت الخير والنفع إضرار بمن فاته . وقد يكون في ترك الصلاة إثم . ففي مثل هذه الحالة يمكن الاكتفاء بالتغليب بدل التقريب أي أن غالب الجسد يقوم مقام كله .

ضبط ما لا ثلث له :

كما سبقت الإشارة ، هناك قضايا كثيرة ليست مما يقاس بالثلث والثلثين ، وبالربع والخمس ونحو ذلك من المقادير العددية . وفي هذه القضايا نجد الفقهاء ، إما أنهم يقتصرون على ذكر اليسير والكثير ، وأن اليسير حكمه كذا والكثير حكمه كذا . وإما أنهم يقدرون لكل حالة قدرها ، ويحددون لكل مثال يسيره الذي يغتفر ويهدر . وهذه بعض أمثلة ذلك :

١ ـ **تعجيل الزكاة عن وقتها** : للفقهاء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب : المنع مطلقًا ، وهو المروي عن مالك [١] ، والتجويز مطلقًا ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي [٢] ، والتجويز إذا كان ذلك قبل موعدها بوقت يسير . وبه قال أكثر المالكية [٣] وهو الذي يعنينا الآن .

وليس لأحدهم حد واحد لهذا اليسير ، بل كلهم يقولون : نحو كذا ومثل كذا . فعند ابن المواز : اليوم واليومان ، ونحو ذلك . وعند ابن عبد البر : الأيام اليسيرة ، وعند ابن حبيب : العشرة أيام ونحوها . وعند ابن القاسم : الشهر ونحوه . وزاد بعضهم إلى نحو الشهرين [٤] .

فتحديداتهم دائرة بين الحد الأدنى ، وهو اليوم واليومان ، والحد الأقصى ، وهو

---

(1) عارضة الأحوذي لابن العربي ٣/ ١٩٢ ، والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٦.

(2) عارضة الأحوذي لابن العربي ٣/ ١٩٢.

(3) عارضة الأحوذي لابن العربي ٣/ ١٩٢ ، والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٦ ، والكافي لابن عبد البر ١/ ٣٠٣.

(4) عارضة الأحوذي لابن العربي ٣/ ١٩٢ ، والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٧ والكافي ١/ ٣٠٣.

الشهر والشهران ، فعلى أي أساس يجري هذا التحديد ، وهل يمكن ضبطه؟

لا يذكر أصحاب هذه التحديدات أي أساس أو معيار لهذا التحديد أو ذاك ، ولكننا نستطيع أن نصل إلى شيء من ذلك من خلال تقليب المسألة وتقليب النظر فيها .

فأما رفض التعجيل ومنعه مطلقًا كما روي عن الإمام مالك ـــ حتى انه اعتبر المزكي قبل الحول ، كمن يصلي الظهر قبل زوال الشمس ، ويصلي الصبح قبل طلوع الفجر ـــ فتعسير بالغ لا موجب له . والتسوية في هذا الجانب بين الصلاة والزكاة ، مردودة بما هو معلوم من الضبط التام لمواقيت الصلاة ، ومن التشديد في المحافظة عليها ، وهو ما لا نجد منه شيئًا في شأن الزكاة . والصلاة تعبد محض لله تعالى . وفي الزكاة من الاعتبارات المصلحية ما لا يخفى على أحد .

ولعل الإمام مالكًا قد رجع عن تشدده هذا ، إلى تجويز التعجيل اليسير ، وهو ما يفسر كثرة القائلين به من أصحابه ، وقد جاء في المدونة من رواية ابن القاسم عن مالك أنه قال له : « إلا أن يكون قرب الحول ، أو قبله بشيء يسير ، فلا أرى بذلك بأسًا . وأحب ألا أن يفعل حتى يحول عليه الحول »[1] .

وسواء كان الإمام مالك قد رجع عن قوله بمنع التعجيل مطلقًا إلى تجويزه بوقت يسير ، أم أن هذا كان هو مقصوده الحقيقي ، وعليه يحمل قوله بالمنع ، أي أنه إنما يمنع التعجيل إذا تعلق الأمر بوقت طويل ، كما رجحه الأستاذ محمد الروكي [2] ، فإن الذي انتشر واشتهر في أصحابه وفقهاء مذهبه ، هو جواز التعجيل بيسير ، واليسير عند بعضهم يصل إلى الشهر والشهرين .

وأما القول بجواز التعجيل مطلقًا ـــ فهو وإن كان يسنده مبدئيًا حديث علي ﷺ :« أن العباس سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل ، فرخص له في ذلك » [3] ؛ فإن ما

(1) المدونة ١/ ٢٤٣.

(2) انظر بحثه المقدم لنيل دكتوراه الدولة (نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء) ٢/ ٥٤٨.

(3) أبو داود : باب في تعجيل الزكاة.

فيه من إطلاق ، بحيث يمكن بمقتضاه تعجيل الزكاة عن وقتها لعدة شهور ، أو لسنة أو سنتين ، هذا الإطلاق فيه نظر ، وليس الأمر كما قال ابن العربي : « والذي يصح في النظر : ترك التقديم أصلًا ، أو التقديم مطلقًا »[1] .

فأما الحديث ، فليس فيه ما يفيد جواز التقديم مطلقًا ، وليس فيه أن التقديم كان لوقت طويل . نعم ليس فيه أيضًا أن التعجيل كان يسيرًا ، ولكن هذا هو الظاهر ، وهو الذي يلجأ إليه الناس عادةً . ثم في الحديث ما يفيد أن التعجيل ، إنما هو استثناء ، ولهذا قال علي ﷺ : « فرخص له في ذلك » فهي رخصة تمنح لأسبابها وتقدر بقدرها .

وأما من جهة النظر ــ جوابا على ابن العربي ــ فإن فتح باب التعجيل مطلقًا ، فيه آفات ومحاذير :

فقد ينمو المال بعد تزكيته وقبل تمام حوله . كأن تتوالد المواشي ، أو يستفيد المزكي مالًا جديدًا . وهذا ما قد يفتح الباب للمتحايلين ، فيعمدون إلى إخراج زكاتهم قبل وقتها ، ليسبقوا الزيادة المنتظرة في أموالهم ، فلا تزكى .

وقد ينقص المال بما يُفقده نصابه قبل تمام الحول ، فيكون المزكي قد تضرر ، وقد يصيبه ندم على ما أخرجه من زكاة ، وقد يقوم مطالبا باسترجاع ما أعطى .

وقد تتغير حال الآخذ للزكاة بما يجعله عند حلول موعد الزكاة المعجلة غير مستحق للزكاة ، كأن يغتني أو يرتد ، وقد يوجد بعد تمام الحول من هو أحق بها ممن أخذها .

والتعجيل قد يسبب اضطرابًا في ضبط الحول ، سواء لأصحاب الزكاة أو للعاملين عليها ، مما يتعارض مع ما في الضبط من مصالح وفوائد .

ومع هذا ، فإن مبدأ تعجيل الزكاة عن وقتها بيسير مبدأ مقبول ، للحديث أولا ، ولما فيه من رفع للحرج وجلب للمنافع . فقد يكون المزكي مقبلا على سفر طويل ، ويريد أن يخرج زكاته بنفسه إبراء لذمته وضبطًا لحساباته ، ويكون بينه وبين حوله أيام أوأسابيع ، ولكن أمامه سفرا لا يحتمل الانتظار ، وهذا يقع كثيرًا للحجاج ، وقد كان

---

(1) عارضة الأحوذي ٣/ ١٩٢.

الحج قديمًا يستغرق شهورا عديدة . وحتى اليوم قد يغيب الحاج شهرين أو نحوًا منهما . ويقع لمن يعملون خارج أوطانهم من عمال وموظفين وتجار . فيأتي أحدهم من حين لآخر إلى حيث بلده وأهله وممتلكاته ، فيحب أن يصفي زكاته في وقت معين قبل سفره .

وقد يكون الإنسان مريضا يخشى على نفسه الموت ، وقد يكون مقبلا على إجراء عملية جراحية ، يخشى أن يموت بسببها ، فيريد إبراء ذمته قبل ذلك .

وقد تكون الحاجة الماسة للمستحقين هي التي تدعو إلى هذا التعجيل ، وقد تدعو إلى ذلك حاجة تنظيمية وإدارية .

لأجل هذا ــ وربما لغيره من الفوائد ــ يجوز تعجيل الزكاة بوقت يسير .

وضابط ذلك عندي ، هو القدر الذي تستبعد مع الآفات والمحاذير التي تنشأ عن التعجيل ، وقد تقدم ذكرها ، ثم القدر الذي يحقق الفوائد المرجوة من وراء التعجيل . وهي التي أتيت الآن على ذكر بعضها .

وما لا يحقق شيئًا من هذه الفوائد ، فلا يرفع حرجًا ، ولا يجلب مصلحة ، وكذلك ما لا تستبعد معه المحاذير المذكورة ، فلا يجوز ، وينبغي الالتزام بالمواعيد المحددة ، فهي الأصل ، والخروج عنها إنما هو ترخيص وتسيير .

٢- الغرر اليسير في المعاملات :

وردت أحاديث كثيرة في النهي عن البيوع التي تنطوي على غرر ومخاطرة ، كبيع ما في بطون الأنعام ، والبهائم الضالة ، والطير في الجو ، والسمك في الماء ، والصوف في الظهر ، واللبن في الضرع ، ونحوها من البيوع التي تلفها الجهالة بحقيقة المبيع ، وصفاته ، ومقداره ، بحيث تكون هذه البيوع أقرب إلى المقامرة منها إلى التجارة الواضحة .

ويعد منع الغرر أحد أربعة أسس تقوم عليها أحكام المعاملات والمعارضات ، وهذه الأسس هي :

١- قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ

فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:١٨٨] .

٢- قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٥] .

٣- أحاديث الغرر .

٤- اعتبار المصالح والمقاصد (١) .

ومع هذا ، فإن الفقهاء وجدوا أن كثيرًا من المعاملات ، ومن البيوع خاصة ، لا تخلو من قدر من الغرر ، ولو أنه قد يكون قليلا ، أو قابلا للتقليل . ووجدوا أن إلزام الناس بتنقية جميع بيوعهم من جميع أشكال الغرر ، من شأنه أن يدخل عليهم ضيقًا كبيرًا ، وحرجًا شديدًا ، وربما أدى إلى تعطيل معظم بيوعهم ومعاملاتهم . وفي هذا من الضرر والحرج ما لا ترضاه الشريعة ، التي قال منزلها سبحانه : ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة:٦] ، وقال رسولها ﷺ : « **لا ضرر ولا ضرار** » (٢) .

والتفت الفقهاء فوجدوا أن من أصول الشريعة أيضا : اغتفار اليسير والتجاوز عنه ، فراحوا يقررون ويؤكدون أن الغرر اليسير مغتفر ، وأنه لا بأس به .

وهكذا صحح الفقهاء وخاصة منهم المالكية أنواعًا من المعاملات ، ومن البيوع التي لا تخلو من غرر ، ولكنه يسير . فجوزوا بيع المقاثي وهي في باطن الأرض ، وجوزوا بيع الدور ، وفيها من المغيب الشيء الكثير ، وجوزوا بيع الغائب الموصوف ، وجوزوا دخول الحمامات من غير اتفاق على قدر الماء المستعمل ، وجوزوا استئجار الأجير بطعامه ، مع أن الطعام غير مقدر . والإجارات كلها لا تخلو من غرر ، وخاصة استئجار الأجير للخدمة ، فإن خدمته لا يمكن ــ في غالب الأحيان ــ ضبطها وقياسها ، ضبطًا تامًا . ومع ذلك فهي جائزة (أي الإجازة) .

فما هي حدود اليسير في كل هذا؟ وما هو الغرر الجائز ، والغرر الباقي على أصل التحريم؟ بأي حد نميز ، وبأي مقياس نفرق؟

---

(1) أحكام القرآن ، لابن العربي ١/ ٩٦.

(2) رواه مالك في الموطأ ، والحاكم في المستدرك ، وابن ماجه في سننه.

أكثر الفقهاء يكتفون بإطلاق وصف اليسير على ما يجوزونه من بيوع ، من غير بيان للكيفية التي قرروا بها صفة اليسير ، ولكن بعضهم يعطون بعض التقييدات التي يتحدد على أساسها اليسير المغتفر .

وعلى غرار ما رأينا في مثال تعجيل الزكاة ، فإن « اليسير » في الغرر لا يمكن ضبطه بمقدار معين مطرد . وإنما يمكن ضبطه بمجموعة من الشروط والتقييدات . وفيما يلي بعض تلك الشروط والضوابط التي تبدت لي من خلال إشارات متفرقة لبعض الفقهاء .

١ - أن يتعذر التخلص من الغرر ، بحيث يكون من لوازم البيع ، فإما أن يتم وفيه قدر من الجهالة والغرر ، وإما أن لا يتم . مثال هذا : بيع الدُّور ، فإن خفايا جدرانها وسقفها ، وأسسها ، مما لا يمكن فحصه ومعاينته . فإما أن تباع وتشترى على هذا القدر من الغموض واحتمال ظهور فساد في خفاياها ، وإما ألا تباع . فهذا النوع من الغرر الذي لا يمكن التخلص منه ، تجوز معه المعاملات وتمضي ، إلا إذا كان فاحشًا .

٢ - أن يكون الغرر مما لا يمكن التخلص منه وتفاديه إلا بمشقة وخسارة تفوق قدره أو تساويه على الأقل ، فحينئذ لا معنى لتلافي هذا الغرر اليسير بمثل تلك الكلفة ، كما في بيع الغلل خرصًا ، فقد تكون كلفة الكيل أو الوزن تفوق الغرر المحتمل لأحد الطرفين نتيجة الخرص .

٣ - ألا يكون مما يقع فيه المشاحة والنزاع بين الناس . بل يكون التغاضي والتسامح فيه جاريًا بينهم ، كما في الماء المستهلك في الحمام ، وكما في أجرة الحلاق .

وهذه أقوال بعض العلماء الذين نبهوا ــ في إشارات عابرة متفرقة ــ على هذه الضوابط : قال المقري ، وهو يعقب على ذكر ما يجوز وما لا يجوز من غرر البيوع : « والأصل أن ما لا تخلو البياعات في الغالب عنه ، أو لا يتوصل إليه بإفسادٍ ومشقة ، مغتفر »[1] .

وذكر الشاطبي تجويز الإمام مالك استئجار الأجير بطعامه ، فعلله بكون الطعام

---

(1) القاعدة ٩٢٤.

خَطبُه يسير ، والمشاحة فيه لا تقع بين الناس ، وشبَّهه بتساهل الناس في الآجال ، ولهذا يجوز الشراء على أساس التسليم في وقت الحصاد مثلًا . فهذا الإيهام في الأجل يجوز ، لأنه يسير ، ولأن الناس لا يتشاحون فيه ، بخلاف الثمن ، فإن المشاحة فيه كثيرة بين المتابعين ، ولهذا فلا يجوز أن يكون الثمن مثلًا هو : نحو مائة ، أو حوالي مائتين ، أو ما يزيد على الألف [(١)] .

وقال الشوكاني ، وهو يشرح أحاديث النهي عن الغرر : « ويستثنى من بيع الغرر أمران : أحدهما ما يدخل في البيع تبعا ، بحيث لو أفرد لم يصح بيعه . والثاني : ما يتسامح بمثله إما لحقارته ، أو للمشقة في تمييزه أو تعيينه » [(٢)] .

وهكذا يتأكد أن ضبط اليسير وتحديده لا يأتي في غالب الأحوال إلا بالشروط والقيود ، وأن هذه الشروط والقيود منها ما هو خاص بكل مجال ، ومنها ما يمكن أن يكون مشتركًا بين كافة أنواع اليسير .

ومن القواعد التي يمكن اتخاذها ضابطا مشتركًا بين كثير من أنواع اليسير ، القاعدة الفقهية التي تقول : « الميسور لا يسقط بالمعسور » [(٣)] ، وهي قاعدة لها تطبيقات واسعة في موضوعنا وغير موضوعنا ، وقد أُخذت من قوله ﷺ : « **إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم** » [(٤)] .

فإذا أمر الشرع بشيء ، فتعذر أو تعسر الإتيان به بتمامه ، كان ما نقص منه معفوًا عنه رفعًا للحرج . لكن القدر الميسور لا يسقط لوجود قدر معسور . وكذلك إذا نُهي عن شيء وصَعُب اجتنابه اجتنابًا تامًا ، فيُجتنب منه ما يمكن ، ويكون الوقوع في قدر يسير منه مغتفرًا ، على أساس أن الميسور اجتنابه لا يسقط بالمعسور .

وبعبارة أخرى ، فإن العفو عن اليسير ، إنما يشمل ما كان فيه حرج ومشقة . وحينئذ فإن

---

(1) الاعتصام ٢/ ١٤٤.

(2) نيل الأوطار ٥/ ١٤٨.

(3) الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٩.

(4) المرجع السابق.

حد اليسير ، هو الحد الذي يرتفع عنده التعذر أو التعسر ، فلذلك لا ينبغي تجاوز هذا الحد . فإن كان أداء المطلوب بتمامه غير متعذر ولا متعسر ، كان لازمًا بتمامه ، وإذا كان التعذر أو التعسر إنما يتناول عُشُره ، فيسيره المغتفر إنما العشر لا أكثر . وإذا كان أقل فأقل ، وإذا كان أكثر فأكثر [١] .

فإذا أخذنا مثلًا بيع الموصوف ــ وهو ما يباع ويشترى دون أن يراه المشتري ــ فهذا النوع من البيوع لا يخلو في الغالب من الغرر . ولهذا منعه الشافعي ، على أساس أن الغرر فيه كثير . وأجازه مالك على أساس أنه غرر يسير ، مادام للمبيع أوصاف مضبوطة هي أساس قيمته ، وعلى أساسها ينعقد البيع [٢] .

ولكن المالكية مع اعتبارهم أن الغرر في الموصوف يسير مغتفر ، فإنهم وضعوا لاغتفاره شروطا ، في مقدمتها : « ألا يكون قريبًا جدًا تمكن رؤيته من غير مشقة . فإنه ــ أي اعتماد الوصف ـ عدول عن اليقين إلى توقع الغرر » [٣] .

فما دامت المعاينة ميسورة ، فلا اغتفار أصلًا ، فإذا أمكنت الرؤية لبعض منه دون الكل ، اغتُفر الغرر فيما تعسر رؤية دون ما تيسر منها ، كما في بيع النموذج [٤] .

ومثال آخر مما قد ينتفي فيه اليسير المغتفر بالمرة ، وهو المكيلات والمعدودات والموزونات ، ذلك أن الضبط التام في هذه الأمور ميسور تمامًا ، وقلما يصيبه خلل . وإذا أصابه ، فهو ضئيل جدًا ، فها هنا أيضًا : لا يسقط الميسور بالمعسور ، فلا يجوز الخرص والجزاف ، ولا يغتفر غرر إلا بقدر ما يعسر التحرز منه ، وذلك ضئيل جدًا . ولهذا قال

---

(1) هذا فيما إذا كان العسر والحرج إنما يدخل في قدر يسير من التكليف وفي بعض أحواله ، أما إذا كان التكليف بكامله وبطبيعته يستلزم نوع مشقة ولا يتم إلا بها ـ كالجهاد والصوم والحج ـ فخارج عن مسألتنا.

(2) تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية على هامش فروق القرافي ٣/ ٢٤٧ .

(3) فروق القرافي الفرق ١٨٧ .

(4) هو البيع : الذي ينعقد بناء على رؤية نموذج ، أو بضعة نماذج من السلعة ، على أن يكون باقيها مثل مارئي.

المقري : « الوزن لا يفترق فيه اليسير من الكثير » [1] فكلاهما معتبر فيه .

ومن الأمثلة أيضًا ما جاء في حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها ، قالت : جاءت امرأة إلى النبي ﷺ ، فقالت : إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض ، كيف تصنع؟ فقال : تحته ، ثم تقرصه ، ثم تنضحه ، ثم تصلي فيه [2] .

فواضح أن جواب النبي ﷺ لم يُدخل إصابة الثوب بشيء من دم الحيض في اليسير المعفو عنه ، بل فرض تطهيره تطهيرا تامًا .

ولهذا قال المجد ابن تيمية . « وفيه دليل على أن دم الحيض لا يعفى عن يسيره ، وإن قل ، لعمومه » [3] .

إلا أن التعليل عندي ليس هو كونه يعم وينتشر ، كما علل بذلك ابن تيمية ، ولكن لكون غسل دم الحيض ميسورًا ومعتادًا لجميع النساء . .ثم إن دم الحيض لا يكون إلا أيامًا معدودة في الشهر ، وقد لا يكون ، كما في وقت الحمل وسن اليأس . ولهذا فالحرج والعسر في غسله منتفيان . ثم إن المرأة إن احتاطت فقد لا يصيب الدم لباسها . ومن هنا قالت عائشة < : « ولقد كنت أحيض عند رسول الله ﷺ ثلاث حيض ، لا أغسل لي ثوبا » [4] .

ومما يؤكد أن مدار الترخيص وعدمه إنما هو وجود العسر والحرج أو عدمها ، ترخيصاته ﷺ في حالات أخرى يتحقق فيها العسر والحرج .

من ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن خوله بنت يسار < قالت : يا رسول الله : ليس لي إلا ثوب واحد ، وأنا أحيض فيه ، قال : « **فإذا طهرت فاغسلي موضع الدم ، ثم صلي فيه** » ، قالت : يا رسول الله : إن لم يخرج أثره؟ قال : « **يكفيك الماء ولا**

---

(1) القاعدة ٨٩٢.

(2) متفق عليه.

(3) المنتقى مع نيل الأوطار ١/ ٤٠ .

(4) رواه أبو داود .

يضرك أثره »[1] .

فأثر الدم الذي يبقى بعد غسله ، إنما هو جزء منه فحكمه حكمه ، هذا هو الأصل . ولكن لما تجاوز الأمر حد اليسر إلى العسر ، عفي عن اليسير الذي يعسر التخلص منه .

ويتأكد هذا أيضًا بما جاء في عدة أحاديث من التسهيل والعفو في شأن النجاسات التي تصيب الأثواب والنعال بسبب السير في الطرقات (طبعا هذا في البوادي والقرى بصفة خاصة) ، فقد أُكتفي فيها بانمحائها بالسير نفسه ، أو بمسحها دون ماء . وهذا ظاهر أيضًا في الاستجمار . ففي هذه الحالات ، فإن إزالة أثر النجاسة لا تتحقق ، ولكن هذه الحالات تتكرر كثيرًا ، ويتعرض لها الناس كل يوم ، وأكثر من مرة في اليوم ، فإلزامهم بالتطهر التام بالماء ، فيه حرج مستمر ، فجاء التخفيف وإسقاط اليسير .

والخلاصة أن تحديد اليسير المغتفر ، بقدر معين أو بضابط واحد مطرد في جميع القضايا ، وفي جميع المجالات أمر غير ممكن . ولكن هذا لا يمنع من وضع مجموعة ضوابط وقيود ، يجب مراعاتها والالتزام بها أو ببعضها ، حسب طبيعة كل مسألة وكل مجال . وفيما يلي بعض ما اجتمع لدي من تلك الضوابط والقيود ، أعيدها مجتمعة ومختصرة .

١ـ اعتبار اليسر المغتفر في المحرمات والواجبات رخصة استثنائية .

٢ـ الميسور لا يسقط بالمعسور ، فبقدر ما يكون أصل التكليف وتمامه ميسورًا ، بقدر ما ينبغي تضييق حد اليسير المغتفر .

٣ـ مراعاة مقاصد الأحكام ومآلات الأفعال ، ومدى تحققها أو تضييعها بسبب التيسير في الأمور . فما كان محققاً لمقاصد مشروعة ونتائج محمودة فذاك ، وإلا لزم تضييق حد اليسير .

٤ـ ينتهي حد اليسير إلى ما دون الثلث فيما يقبل ذلك ، ولا يكون فيه ضرر ظالم على أحد .

---

(1) رواه أحمد وأبو داود .

٥ـ فيما يخص معاملات الناس وحقوقهم تراعى في ذلك أعرافهم ومدى مشاحتهم وتخاصمهم في الأمر ، أو عكس ذلك مدى تسامحهم وتغاضبهم ، فحيثما تكثر المشاحة والخصومة يتعين تضييق اليسير المهدر ، والعكس بالعكس .



الباب الثالث

تطبيقات جديدة

لنظرية التقريب والتغليب

الفصل الأول : التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد

الفصل الثاني : حكم الأغلبية

الفصل الأول

التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد

المبحث الأول : التقريب والتغليب في تمييز المصالح والمفاسد وترتيبها

المبحث الثاني : معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة

المبحث الثالث : التغليب في سد الذرائع وفتحها

المبحث الأول

التقريب والتغليب في تمييز المصالح والمفاسد وتصنيفها

لست أريد التطرق إلى تعريفات المصلحة والمفسدة ، لا من حيث اللغة ، ولا من حيث الماهية والكنه ، ولا من حيث الاستعمالات الاصطلاحية . فهذه التعريفات أحسبها متجاوزة بعد أن تناولها الكثيرون قديمًا وحديثًا بما فيه الكفاية [(١)] .

ما أريد هو تناول مفهوم المصلحة والمفسدة ومفهوم بعض تصنيفاتها ، من حيث الاعتماد في معظم ذلك على التقريب والتغليب .

المصالح والمفاسد تعتبر على أساس التغليب :

ومعنى ذلك أن المصلحة تعتبر مصلحة بغلبة الصلاح والنفع فيها ، وأن المفسدة تعتبر مفسدة بغلبة الفساد والضرر فيها . وهذا مطرد في معظم المصالح ، بل من العلماء من يميل إلى طرده في جميع المصالح والمفاسد ، كما هو منحى شهاب الدين القرافي ، الذي

---

(1) انظر في ذلك:

المستصفى للغزالي: ١/ ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

المحصول للرازي: ٢/ ٣١٩ ، ٥٩٠ .

رسالة الطوفي في المصلحة (ضمن: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ، لخلاف) ص: ١١١، ١١٢ .

الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٥ .

مقاصد الشريعة الإسلامية ، لابن عاشور ٦٥ .

المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي لمصطفي زيد ١٩-٢٢ .

ضوابط المصلحة ، للبوطي ٢٣ .

نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ، لحسين حامد حسان ٣ – ١٤ .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، لأحمد الريسوني ٢٣٤ – ٢٣٥ .

يقول : « استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ، ولو قَلَّت على البعد . ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة ، وإن قلت على البعد ... » [(١)] .

وعلى هذا التعميم سار الشاطبي ، فلم يستثن من مصالح الدنيا ومفاسدها شيئًا . فكلها في نظره إنما تعتبر مصالح أو مفاسد على أساس التغليب لا غير . قال : « فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا ، إنما تفهم على مقتضى ما غلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عرفًا . وإذا غلبت الجهة الأخرى ، فهي المفسدة المفهومة عرفًا .

ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة ، فإن رجحت المصلحة فمطلوب ، ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه ، ويقال إنه مفسدة » [(٢)] .

وإذا كان القرافي قد بنى حكمه وتعميمه على استقراء الشريعة كما قال ، فإن الشاطبي بنى حكمه وتعميمه على استقراء الحياة وأحوالها ، قال « وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين . فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . وبرهانه التجربة التامة » [(٣)] .

على أن العلماء الآخرين ، وإن لم ينفوا إمكان وجود مصالح خالصة ومفاسد خالصة ، فإنهم مقرون أن معظم المصالح والمفاسد إنما تعتبر كذلك على وجه التغليب . فالشيخ ابن عاشور ـ مثلًا ـ تعرض لذكر المعايير العلمية التي تعرف بها المصلحة . فجعل منها : « أن يكون النفع أو الضر غالبا تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء ، بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل . وهذا أكثر أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها في التشريع ... » [(٤)] .

ومن النصوص القرآنية التي تشهد لما نحن فيه ، ما جاء في سياق التعقيب على حادثة

---

(1) شرح تنقيح الفصول ٧٨.

(2) الموافقات ٢/ ٢٦.

(3) الموافقات ٢/ ٢٦.

(4) مقاصد الشريعة ٦٨.

الإفك ، وهي الحادثة التي كان فيها إيذاء بليغ لرسول الله ﷺ ، ولزوجته المطهرة الصديقة بنت الصديق ، ولجماعة المؤمنين عمومًا ، وأثارت بينهم فتنة ، وأوقعت في صفهم هزة ... ومع هذا كله جاء القرآن الكريم يصفها بأنها خير وأنها ليست شرًا . قال تعالى : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۚ﴾ [النور:١١] .

إن هذا التعقيب القرآني الحكيم يبدو مثيرًا للدهشة والتعجب . ذلك أن ما حصل كان فيه شرٌ كثيرٌ ، وضررٌ بليغٌ ، سواء على الرسول وعائشة زوجه ، أو على مجتمع المسلمين عمومًا . وهذا لا يجهله أحد ، ولا يقبل الشك ولا الإنكار . بل إن القرآن نفسه قال فيه : ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور:١٥] !!

ولكن هذه الدهشة تزول عندما نعلم أن الحكم بالخيرية والشَّرِّيَّة ، وبالصلاح والفساد ، إنما يعتبر فيه الأغلب والأكثر .

قال ابن العربي : « حقيقة الخير ما زاد نفعه على ضره ، وحقيقة الشر ما زاد ضره على نفعه . وإن خيرًا لا شر فيه هو الجنة ، وشرًا لا خير فيه هو جهنم . فنبه الله تعالى عائشة ومن ماثلها ممن ناله هَمٌّ من هذا الحديث ، أنه ما أصابهم منه شر ، بل هو خير على ما وضع الله الشر والخير عليه في هذه الدنيا من المقابلة بين الضر والنفع ، ورجحان النفع في جانب الخير ، ورجحان الضر في جانب الشر »[1] .

لقد كان في حادثة الإفك من الدروس والعبر ، وانكشف فيها من الحقائق ، ونزل فيها من الأحكام ، ما جعلها في النهاية خيرًا للمسلمين ، وخيرًا لعائشة نفسها ، إذ نزل فيها قرآن كريم يتلى إلى يوم القيامة فبرأها القرآن ورفع منزلتها .

وقد نبه الشيخ ابن عاشور على بعض ما استفاده المسلمون من حادثة الإفك ، فذكر من ذلك الفوائد التالية :

مزيدا من التميز للمؤمنين ، وللمنافقين .

---

(١) أحكام القرآن : ٣/ ١٣٥٣-١٣٥٤ .

براءة فضلاء المؤمنين وارتفاع منزلتهم .

خيبة المنافقين وغيظهم ، مما يزيدهم حقارة وعزلة .

نزول أحكام تشريعية جديدة ، كان المسلمون بحاجة إليها .

ظهور معجزات جديدة للنبي ﷺ (1) .

ولست أريد الاستقصاء والبيان لما تضمنته وأعقبته حادثة الإفك من نفع وخير للمسلمين ، ولكنى أردت فقط بيان أن تلك المحنة التي نزلت بالمسلمين قد اعتبرت في حكم القرآن خيرًا ، وأنها ليست شرًا ، وأن ذلك الحكم ليس راجعًا لكونها خيرًا محضا لا شر فيه أبدًا ، بل لكون خيرها غلب شرها وغمره ، فكان الحكم للغالب ، وكان الاعتبار به . فالحكم على شيء بأنه خير لا يعني بالضرورة أنه خير محض . والحكم على شيء بأنه شر لا يعني بالضرورة أنه لا فائدة فيه ولا نفع .

هل توجد مصالح خالصة ومفاسد خالصة؟

إذا ظهر أن المصالح والمفاسد ، تعتبر كذلك بناء على غلبة الصلاح أو الفساد فيها ، فهل هذا يعني عدم وجود مصالح خالصة ، ومفاسد خالصة؟ .

رأينا أن كلا من القرافي والشاطبي يذهبان إلى نفي وجود الخالص من المصالح والمفاسد ، وأنها جميعا قائمة على التغليب .

وأشرت أيضًا إلى أن الكثير من العلماء لا ينكرون وجود المصالح المحضة ولا المفاسد المحضة ، وإن كانوا يعتبرونها قليلة بالنسبة إلى المصالح والمفاسد التغليبية .

ومن هؤلاء الإمام عز الدين عبد السلام الذي يقول : « واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود ، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن ، لا تحصل إلا بنصَب مقترن بها أو سابق أو لاحق ، وإن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق ، لا ينال إلا بكد وتعب ، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها

---

(1) التحرير والتنوير ١٨/ ١٧٢.

وينغصها . فتحصيل هذه الأشياء شاق ... » [(١)] .

وواضح من كلام ابن عبد السلام أنه لا ينظر فقط إلى المصلحة في ذاتها وبمفردها ، وإنما ينظر إليها في تلازمها مع غيرها من المصالح والمفاسد ، وإلا فإن الأكل في ذاته مصلحة خالصة ، وكذلك الشرب وكذلك اللبس ، وكذلك النكاح ، وكذلك الركوب ، وكذلك السكن ، فهذه المصالح في حد ذاتها يمكن أن تكون مصالح خالصة . ولكنه نظر إليها نظرة واقعية ، فوجد أنها لا تخلو من أن يسبقها ، أو يرافقها ، أو يتبعها ، شيء من الضرر والفساد . ولهذا فهي مصالح تغليبية . وعلى أساس هذه النظرة ، فإن المصالح الخالصة تكون عزيزة الوجود ، إن لم تكن عديمة الوجود .

وقد اتجه العلامة ابن عاشور إلى إثبات وجود مصالح خالصة ومفاسد خالصة ، على قلتها أو ندرتها ، فقال بعد أن نقل كلام ابن عبد السلام والشاطبي : « وإياك أن تتوهم من كلامهما اليأس من وجود النفع الخالص والضر الخالص ، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما ، وليس فيه أدنى ضر . وإن إحراق مال أحد إضرار خالص .... » [(٢)]

قلت : إحراق مال أحد ، قد يتصور فيه نفع وصلاح ، بناء على ما قاله ربنا تبارك وتعالى : ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الشورى:٢٧] ؛ فقد يكون في احتراق ماله نقصان بغيه وطغيانه : ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق:٦-٧] ، وقد لا ينقص بغيه وطغيانه باحتراق ماله ، ولكنه يقف ولا يزيد ، وباستمرار الغنى كان سيزداد طغيانًا وفسادًا . وقد يكون صاحب المال مانعًا للزكاة ، فإذا احترق بعض ماله تذكر أو ذُكِّر ، فاتعظ ، فأخذ يؤدي حقوق العباد .

وهكذا فاحتراق المال ليس بالضرورة فسادًا محضًا . فقد يكون كذلك وقد لا يكون . وأما تعاون شخصين فلا يكاد يخلو من أضرار ومفاسد . فكونه مجرد مصلحة تغليبية

---

(1) قواعد الأحكام ١/ ٥.

(2) مقاصد الشريعة ٦٧.

أظهر من المثال السابق . فالشريكان في تجارة مثلًا ، ينفقان وقتًا ثمينًا في التفاهم والاتفاق قبل بدء عملهما وأثناءه . وينفقان وقتًا في المحاسبة وحل الخلافات بينهما . وقد يجر تعاونهما هذا إلى سوء ظن ، أو غيبة ، أو خصومة ، وكل هذه مفاسد كثيرًا ما تلازم تعاون الناس واشتراكهم في أعمالهم . وهي وإن كانت قليلة ومرجوحة ، فإنها لا تسمح باعتبار كل تعاون بين شخصين مصلحة خالصة لهما ، وأنه « ليس فيه أدنى ضر » ، بل كل ما في الأمر أن التعاون في الغالب نفعه كبير ومصلحته عظيمة ، وأضراره مغمورة لا عبرة بها .

وقد تطرق ابن القيم لهذه المسألة بشيء من التفصيل ، وذكر أن العلماء اختلفوا في وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة ، وأنهم في ذلك فريقان : فريق يثبت ، وفريق ينفي . وبعد أن عرض أدلة الفريقين ، قال :

« وفصل الخطاب في المسألة : إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة ، فلا ريب في وجودها . وإن أريد بها المصلحة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى لا في طريقها والوسيلة إليها ، ولا في ذاتها ، فليست بموجودة بهذا الاعتبار . إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة ، ولا يُعْبَر إليها إلا على جسر من التعب ، وإنما تخلص الراحة واللذة والنعيم في دار السلام . فأما في هذه الدار فكلَّا ولَمَّا . وبهذا التفصيل يزول النزاع في المسألة وتعود مسألة وفاق »(١) .

وإذا كان لابد من التسليم بوجود مصالح خالصة ، ومفاسد خالصة في ذاتها فإن هذا التسليم لابد معه من التسليم أيضًا بجملة ملاحظات قد وقع التنبيه عليها فيما سبق ، ولكني أعيدها لتجلية خلاصة هذه المسألة ، وهي :

١ـ أن الخالص من المصالح والمفاسد عزيز ونادر . ويعتبر قدرًا ضئيلًا إلى جانب المصالح التغليبية والمفاسد التغليبية . وكل الذين دافعوا عن وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة ، قد اضطروا للاعتراف بندرتها وضآلة قدرها ، كما يظهر ذلك من

---
(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ٢/ ١٥-١٦ .

خلال الأمثلة القليلة جدًا التي يمثلون بها . وقد يكون في بعضها نظر ، وهي الملاحظة الثانية :

٢ـ بعض المصالح التي اعتبرت خالصة ، إنما اعتبرت كذلك وسلِّمَت ، بقدر من التجوز والتغاضي ، من حيث كان معارضها ضئيلًا وتافهًا لا يلتفت إليه .

قال ابن عاشور : « على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولًا عنه ممن يلحقه ، فذلك منزل منزلة العدم ، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل ، الذي يناول متاعًا لراكب دابة سقط منها متاعه . فإنَّ فعله ذلك مصلحة محضة للراكب ، وإن ما يعرض للمُناول من العمل ، لا أثر له في جلب ضر إليه » [1] . وهذا ضرب من التقريب في الحكم والاعتبار ، أي أن المصلحة هنا خالصة تقريبًا ، فتعتبر خالصة ، وتسمى خالصة .

٣ـ إذا كان ابن القيم ـ لكي يتمكن من الوصول إلى « فصل الخطاب » ـ قد فرق بين معنيين من خلوص المصلحة أو المفسدة ، فإن ذلك التفريق يبقى ذهنيًا نظريًا . أما في الواقع فلا نجد إلا أحد المعنيين ، وهو المصالح المشوبة أو المستلزمة لقدر من الضرر ، يسبقها ، أو يرافقها ، أو يلحقها . وكذلك المفاسد ، لابد لاتقائها ودفعها من التضحية بقدر من المصالح والمنافع . وإذا كان هذا هو الواقع المعيش ، فإن الكلام فيه ، لا في التصور النظري .

ونتيجة لكل مما سبق نجد ، أننا عمليًا ليس أمامنا لتمييز المصالح والمفاسد واعتبارها وتقديرها إلا التقريب والتغليب .

التقريب والتغليب في ترتيب المصالح :

وأعني بترتيب المصالح تقسيمها إلى مراتب ودرجات ، حسب أهميتها ومنزلتها في الشرع وفي حياة الناس .

وأشهر ما نجد في هذا الباب هو التقسيم الثلاثي الذي يجعل المصالح على مراتب

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ٦٧ .

ثلاث هي : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات .

ومن أقدم ما وصلنا من ترتيب للمصالح والأحكام على هذا النحو ، ما نجده عند إمام الحرمين في (البرهان) ، وخاصة في باب تقاسيم العلل والأصول ، من كتاب القياس [(١)] .

وقد استعمل مصطلحات الضرورات ، والحاجات ، والمحاسن .

ولم يقدم ضوابط عامة للتفريق بين هذه المراتب ، ولكنه كان يعطي لذلك أمثلة . فمن قبيل الضرورات : حفظ الدماء المعصومة بالقصاص والزجر عن الاعتداء عليها . ومن قبيل الحاجات العامة : جواز الإجارات بين الناس . ومن قبيل المحاسن والمكرمات : الطهارات .

ثم جاء بعده تلميذه أبو حامد الغزالي ، فسار على هذا المنوال ، ولكنه هذب وأضاف ، فقال في (شفاء الغليل) : « المقاصد تنقسم مراتبها :

فمنها : ما يقع في محل الضرورات ، ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها .

ومنها : ما يقع في رتبة الحاجات، ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها .

ومنها : ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير ، الذي لا ترهق إليه ضرورة ، ولا تمس إليه حاجة ، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة . فيكون ذلك أيضًا مقصودًا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية . ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها ، فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها » [(٢)] .

ويلاحظ انه قد تحدث عن سمات المرتبة الأخيرة بما يوضح إلى حد ما ــ أهميتها ووظيفتها وهو ما لم يفعله مع المرتبتين الأولى والثانية ، إلا انه مَثَّل المرتبة الأول بحفظ النفوس بالقصاص ، وحفظ الأموال بالقطع . ويفهم من سياق كلامه [(٣)] ، أنه يعتبر

---

(1) البرهان: ٢/ ٩٢٣ إلى ٩٦٤.

(2) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل : ١٦١-١٦٢.

(3) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل خاصة ص ١٦٠.

المرتبة الأولى متمثلة في حفظ الضروريات الخمس : الدين والنفس والعقل والنسل والمال .

ومن الأمثلة التي أدرجها ضمن المصالح الحاجية : تزويج الولي للصغير والصغيرة حرصا على مصلحتهما وعدم تفويت فرصة الزواج عليهما [١] .

ومن أمثلة التحسينات عنده : مراعاة الكفاءة في الزواج ، والمحافظة على مهر المثل [٢] ، وأدرج ضمن هذه الرتبة ـ بصفة عامة ـ كل ما يدخل في « رعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات ، والحمل على مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات » [٣] .

وفي كتابه (المستصفى) لم يكد يضيف جديدًا في هذا الباب ، إلى ما ذكره في (شفاء الغليل) ، بل إنه أعاد بعض التعريفات والأمثلة بحذافيرها [٤] .

ومضى الأصوليون من بعده يكررون ما قاله ويحومون حوله .

ثم جاء الشاطبي ، ولكنه في هذه النقطة بالذات ، لم يضف الشيء الكثير إلى ما قاله أبو حامد . ولعل أهم إضافة له هي وضعه لضوابط تتميز بها مرتبة الضروريات ، ومرتبة الحاجيات ، وهو ما أغفله الغزالي .

قال في تعريف الضروريات : « فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فُقدت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة . وفي الأخرى : فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين » [٥] .

وقال في تعريف الحاجيات : « فمعناها أنها مفتقَر إليها من حيث التوسعة ، ورفع الضيق ، المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة » [٦] .

---

(1) شفاء الغليل ١٦٥ .

(2) نفسه ١٦٧ .

(3) نفسه ١٦٩ .

(4) المستصفى ١/ ٢٧٩-٢٩٠.

(5) الموافقات ٢/ ٨.

(6) نفسه : ١١ .

أما التحسينيات ، فكرر فيها ما قاله الغزالي تقريبًا [(١)] .

وإذا كانت مرتبة الضروريات تمثل عادةً بالضروريات الخمس ، فإن الشاطبي توسع شيئًا ما في ترتيب عدد من المصالح والأحكام المشتملة عليها ، ضمن مرتبة الحاجيات والتحسينيات ، واختار أمثلته من مختلف الأبواب الفقهية من عبادات وعادات ومعاملات وجنايات [(٢)] .

والذي أردت من إثارة مسألة الترتيب هذه ، هو أن أبين أنه ليس هناك حد فاصل ونهائي بين المصالح المعتبرة ضرورية ، والمصالح المعتبرة حاجية ، والمصالح المعتبرة تحسينية . وليس في الإمكان التفريق بين هذه المراتب ـ في غالب الأحيان ـ إلا على وجه التقريب و التغليب .

فلو أخذنا الأحكام الفقهية وأردنا أن نوزعها على المراتب الثلاث ، لتحيرنا في كثير منها ، مما يجعلنا في النهاية نسلم بأن الأمر لابد فيه من التقريب والتغليب . وكذلك لو انطلقنا من المصالح ومطالب الناس ذاتها ، فسنصل إلى نفس النتيجة .

وليس هذا قاصرًا على التفصيل والتطبيق ، بل هو واقع ـ ولو بدرجة أقل ـ حتى في جانب التنظير والتعقيد . فمثلًا لو قارنا تمييز كل من الغزالي والشاطبي للتحسينيات ، لوجدنا الغزالي يعتبر وظيفتها هي « التوسعة والتيسير» بينما نجد هذه الوظيفة مسندة إلى الحاجيات عند الشاطبي . والتحسينيات عنده يقتصر دورها على « التحسين والتزيين » [(٣)] ، وهو ما أسنده الغزالي إلى مكملات التحسينيات ، كما تقدم في كلامه .

ويبدو أن العلماء الخائضين في هذا الموضوع كانوا على وعي بأن هذا الترتيب الثلاثي غير كاف لتمييز رتب المصالح وإبرازها ، وأن الاقتصار على الرتب الثلاث إنما هو

---

(1) نفسه ١١.

(2) نفسه ١١.

(3) نفسه ١٢.

للتيسير والتقريب . ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى ، هي مكملاتها ، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف ، ثم وجدوا هذه المراتب لا تستوعب . فجعلوا مع الصحيحِ لذاته ، الصحيحَ لغيره ، ومع الحسنِ لذاته ، الحسنَ لغيره ، ومع الضعيفِ ، المضعفَ والضعيفَ المعتضد .

ووجدنا من العلماء من يتجاوز التقسيم الثلاثي للمصالح من أول خطوة . فالتقسيم عند الجويني خماسي ، وإن كان عند التمحيص يؤول إلى الأقسام الثلاثة [1] .

ونقل السيوطي عن بعضهم أن المراتب خمسة : ضرورة ، وحاجة ، ومنفعة ، وزينة ، وفضول .

فالضرورة : بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب .

والحاجة : كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك ، غير أنه يكون في جهد ومشقة .

والمنفعة : كالذي يشتهي خبز البر ، ولحم الغنم ، والطعام الدسم .

والزينة : كالمشتهي الحلوى والسكر ، والثوب والمنسوج من حرير وكتان .

والفضول : كالتوسع بأكل الحرام والشبهة » [2] .

وعلى كل فالعبرة ليست في وضع الأقسام والرتب ، وجعلها ثلاثًا أو خمسًا أو سبعًا ، بل العبرة في وضع الحدود الفاصلة بين كل مرتبة وأخرى ، والعبرة أكثر في توزيع المصالح والمفاسد وتصنيفها على الرتب الموضوعة . فهاهنا تظهر الأهمية والفائدة ، وها هنا تكمن الصعوبة ، فلا يسعفنا حينئذ سوى الاعتماد على التقريب والتغليب .

وقد ذكر الدكتور البوطي عددا من الأمثلة للمصالح والمفاسد المتفاوتة والمتعارضة ثم قال : « أما ما وراء القدر الذي ذكرناه ، وذلك كالتفاوت الدقيق الذي قد يكون في درجة الحاجيات أو التحسينيات نفسها ، فلم نعرض له ، لأن هذا التفاوت لا يخضع كما ذكرنا

---

(1) انظر توضيح ذلك في : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص ٣٤-٣٦.

(2) الأشباه والنظائر ٨٥ .

لضابط يمكن الاجتماع عليه ، وإنما هو عائد إلى ملكة المجتهد وفقهه »[(١)] .

وقد يتساءل البعض عن جدوى التصنيف والترتيب التفصيلين للمصالح والمفاسد . وقد يرى البعض الآخر أن هذا مجرد تعمق نظري ، أو مجرد تفلسف في مقاصد الشريعة ، فلا لزوم لإضاعة الوقت في وضع الضوابط وتحديد الحدود التفصيلية ، ولا فائدة من محاولة فرز الأحكام وتوزيعها على المراتب الثلاث .

ولهذا أرى أنه لابد من كلمة حول الفائدة « العملية » لترتيب المصالح والمفاسد . وفائدة ذلك تتجلي فيما يلي :

١ ـ من المعلوم أن « الضرورات تبيح المحظورات » ، ولهذا نحتاج إلى معرفة ما يدخل في الضرورات ، فتباح عنده المحظورات ، وما ليس كذلك . وبدون تحديد ضرورات كل صنف من أصناف المصالح ، ستبقى قاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » بلا فائدة أو بلا معنى . وسيذهب الناس في تضييقها وتوسيعها كل مذهب .

فلا بد إذًا من تحديد أكثر ما يمكن من الضروريات . وأيضًا لابد من وضع ضوابط تصلح للتطبيق على نوازل الواقع ومستجداته . وهذا لن يتأتى إلا على وجه التقريب . والتقريب خير من التعطيل كما قال القرافي .

٢ ـ من القواعد الفقهية المعمول بها ، قاعدة « الحاجات تنزل منزلة الضرورات »[(٢)] ولتطبيق هذه القاعدة لابد أولًا من معرفة الحاجات وتمييزها ، ولابد ثانيًا من تمييز بعض الحاجات عن بعض ، لنعرف الحاجات التي تنزل منزلة الضرورات ، والتي لا تنزل هذه المنزلة . أما أن تنزل جميع الحاجات منزلة الضرورات ، فهذا غير وارد ، لأنه يلغي الفرق بين المرتبتين .

٣ ـ وأكثر ما يحوجنا إلى تصنيف المصالح والمفاسد وترتيبها ، وهو التعارض بينها . ففي كل حين ، وفي كل حال ، تتعارض المصالح فيما بينها ، أو المفاسد فيما بينها ، أو تتعارض

---

(1) ضوابط المصلحة ٢٦٢.

(2) الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٨ ، والقاعدة ٣١ من مجلة الأحكام العدلية.

المصالح مع المفاسد . ولا يكون أمامنا سوى الترجيح . والترجيح لا يتأتى إلا مع التمييز والترتيب ، لنعرف ما نقدم وما نؤخر ، وما نحفظ وما نُفَوِّت .

التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة :

مصلحية الشريعة الإسلامية ومصلحية أحكامها مسألة لا تحتاج إلى إثبات ولا إلى بيان . فعليها عاشت الأمة سلفًا وخلفًا ، علماء وعامة . ولم يكن للنزعة الظاهرية أن تزعزع إجماع الأمة على أن أحكام الشريعة إنما ترمي إلى حفظ مصالح العباد على أرقى وجه وأتمه ، في عاجل حياتهم وآجلها .

ولكي يكون حفظ المصالح أرقى وأتم وأسلم ، جاءت الشريعة لا لتقرر مبدأ رعاية المصالح فحسب ، ولا لتضع تشريعاتها على أساس حفظ المصالح فحسب ، بل جاءت بقواعد وموازين لحفظ المصالح ، وجاءت بترتيبات وأولويات للمصالح .

وإذا كان هذا كله معلومًا ومسلمًا ، فإن الذي يعنيني الآن تقريره والتسليم به هو ما يتفرع عنه وينبني عليه ، وأعني على وجه الخصوص أمرين هما :

١ـ ضرورة النظر المصلحي إلى النصوص والأحكام الشرعية ، باعتبار أن وراء كل حكم شرعي مصلحة أو مصالح يرمي إلى جلبها ، أو مفسدة أو مفاسد يرمي إلى دفعها . وأن ذلك هو غاية عملنا بمقتضى الحكم الشرعي والنص الشرعي ، وأننا نكون متمسكين بحكم الشرع بقدر ما نحقق من مقاصده المصلحية ، ونكون مضيعين له بقدر ما نفوت من مقاصده المصلحية . ولا تنافي أبدًا بين هذا الاعتبار وبين اعتبار التعبد . فالتعبد ثابت من حيث إننا نفعل ذلك إيمانا وامتثالا . بل إن أكمل صور التعبد هي تلك التي تجمع بينه وبين الاعتبارات المصلحية .

٢ـ ضرورة الأخذ بمبدأ التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة . وهذا هو بيت القصيد . فحياتنا الخاصة والعامة ، وحياتنا الدينية والدنيوية ، تعج بالتعارضات بين المصالح والمفاسد . فليس من المصلحة في شيء إهدار ما تعارض من المصالح والمفاسد . وليس من المصلحة في شيء إهدار المصلحة الكبرى للصغرى . وليس من المصلحة في

شيء إهدار مصالح بدعوى أنها غير مأمور بها ، أو ارتكاب مفاسد بدعوى أنها غير منهي عنها . ففي كل مصلحة حقيقية أمرٌ وطلب من الشرع ، وفي كل مفسدة حقيقية نهي ورفض من الشرع .

هاهو الإمام شهاب الدين القرافي يقرر في ثقة واطمئنان « أعلم أن الأوامر تتبع المصالح ، كما أن النواهي تتبع المفاسد ... »[١] .

وهو في ذلك موافق لشيخه الإمام ابن عبد السلام الذي يقول : « المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة . وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى . وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة ... . »[٢] .

ويرى الإمام الشاطبي أن « الطاعة والمخالفة إذا أنتجت من المصالح أو المفاسد أمرا كليا ضروريا ، كانت الطاعة من أركان الدين والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب ، وإن لم تنتج إلا أمرا جزئيا فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ، والمعصية صغيرة من الصغائر »[٣] .

فترتيب المصالح حسب أهميتها وفائدتها ، وكذلك ترتيب المفاسد حسب ضررها وخطورتها ، ينبني عليه إعطاء كل مصلحة ما تستحقه من الحفظ والعناية ، وإعطاء كل مفسدة ما تستحقه من الدرء والوقاية . وينبني عليه أمر آخر ، هو ما أريد الوصول إليه الآن ، وهو مشروعية التغليب والترجيح بين المصالح والمفاسد عند تعارضها وتدافعها .

فمن يقول بمصلحية الشرعية وأحكامها ، يقول حتمًا بتفاوت المصالح وتفاضلها ، ومن يقول بهذا يقول تلقائيًا بوجوب التغليب بين المتعارض منها ، لأن « تقديم الأصلح فالأصلح ، ودرء الأفسد فالأفسد ، مركوز في طبائع العباد ، نظرًا لهم من رب الأرباب »[٤] ، كما يقول فقيه المصالح والمفاسد ابن عبد السلام . ويضيف رحمه الله « ولا

---

(1) الفروق الفرق ١٣٦ .

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ٢٤ .

(3) الموافقات ٢/ ٢٩٩ ٣٠٠

(4) قواعد الأحكام ١/ ٥ .

يقدِّم الصالحَ على الأصلح إلا جاهل يفضل الأصلح ، أو شقي جاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت » (١) .

فالتغليب بين المصالح والمفاسد خلقه الله تعالى فطرة وطبيعة ، وأرشد إليه ديانة وشريعة . قال الإمام الغزالي : « عند تعارض مصلحتين ومقصودين ... يجب ترجيح الأقوى » (٢) .

وفي نطاق هذا المبدأ ، وقف الفخر الرازي وقفة تأصيلية محكمة ، وذلك عند تفسيره لقوله سبحانه : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٢] .

قال ~ : « فهذه الآية تقتضى حِلَّ كل المنافع ، وهذا أصل معتبر في كل الشريعة . لأن كل واقعة تقع : فإما أن يكون النفع فيها خالصًا ، أو راجحًا ، أو الضرر يكون خالصًا ، أو راجحًا . أو يتساوي الضرر والنفع ، أو يرتفعا .

أما القسمان الأخيران ـ وهو أن يتعادل الضرر والنفع ، أو لم يوجد قط ــ ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان .

وإن كان النفع خالصًا وجب الإطلاق بمقتضى هذه الآية .

وإن كان النفع راجحًا والضرر مرجوحًا ، يقابل المثل بالمثل ، ويبقى القدر الزائد نفعًا خالصًا ، فيلتحق بالقسم الأول الذي يكون النفع فيه خالصًا .

وإن كان الضرر راجحًا ، بقى القدر الزائد ضررًا خالصًا ، فكان تركه نفعًا خالصًا .

فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة... » (٣) .

غير أن هذا المنطق الحسابي الذي يبدو غاية في الوضوح والبداهة من الناحية النظرية

---

(1) قواعد الأحكام ١/ ٥.

(2) المستصفى ١/ ٢١٢.

(3) مفاتيح الغيب ٤/ ٢٠٢.

والتقعيدية ، لا ينبغي أن ينسينا التعقيدات البالغة عند الممارسة والتطبيق ، بحيث نحتاج إلى عناء كبير ويقظة بالغة لكي ندرك أي النفعين أنفع ، وأي الضررين أضر ، وهل النفع والضر متساويان أو متفاوتان ، وكذلك النفعان المتعارضان ، والضرران المتعارضان ، ولهذا لابد ولا مفر من الرضا بالتقريب والتغليب في كثير جدًا من الحالات .



المبحث الثاني

معايير التغليب بين المصالح و المفاسد المتعارضة

التغليب بين المصالح المتعارضة والمفاسد المتعارضة ، وبين المصالح المتعارضة مع المفاسد ، قد يكون الأمر فيه واضحًا ميسورًا لكل واحد ، ويقع بنوع من التلقائية والبداهة ، باعتبار أن ذلك « مركوز في طبائع العباد » ، كما قال ابن عبد السلام . نعم يكون هذا واضحا ميسورًا في مثل الأمثلة التي ضربها ، وهي أن تخير صبيا بين لذيذ وألذ ، فيختار الألذ ، وتخيره بين فلس ودرهم ، فيختار الدرهم ، وتخيره بين درهم ودينار ، فيختار الدينار [1] .

ولكن أمر المصالح والمفاسد المتفاوتة والمتعارضة لا يقف عند هذا الحد ، ولا ينحصر في أمثال هذه الصور البسيطة . بل تتشابك الأمور وتتداخل وتلتبس في حالات وصور لا حصر لها ، حتى لتجد قومًا : ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف:٩٩] ، وتجد من يعيثون في الأرض فسادا وهم يرددون : ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ . [البقرة:١٠]

ولا يعصمُ من هذا إلا العلم والبصيرة : ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ . [الأنبياء:٧]

ومن هنا ، فإن كثيرًا من صور التعارض بين المصالح والمفاسد ، لابد لها من أهل العلم والاجتهاد . ينظرون فيها في حينها ، ويقلبون النظر فيها بجميع ملابساتها ، ومن جميع وجوهها وتداعياتها ، فيوازنون ويسددون ، ويقاربون ويغلبون . وهذا شأن لا بد فيه من معيار ـ أو معايير ـ حتى لا يكون ذلك اعتباطا وخبطًا ، ولا هوى وشهوة .

---

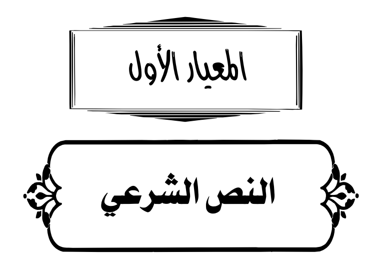
(1) قواعد الأحكام ١/ ٥ .

وقد بث العلماء ـ صراحةً أو ضمنًا ـ عددًا من معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد . وقد وجدت من صميم مهمتي في هذا البحث ، أن أتناول موضوع هذه المعايير ، لأجمع بعض ما تفرق ، وأُجلي ما جاء ضمنيا أو عرضيا في كلام العلماء واجتهاداتهم ، وأضيف ما يمكن إضافته ، مع إعطاء الأمثلة التطبيقية لكل معيار .

ولا يخفى أن معايير الترجيح لا تكاد تحصى ، وكل معيار يمكن أن تتفرع عنه وتندرج تحته ، أو تلحق به ، معايير أخرى تخصص أو تقيد .

ثم إن الترتيب الذي سأعرض به هذه المعايير ، ليس بالضرورة هو الترتيب الذي يجب السيرعليه عند إرادة التغليب والترجيح . بل التطبيق له نظره الخاص وتحريه الخاص ، وحينئذ يظهر المعيار الحاسم في المسألة .





لا أعني بهذا ما يردده جمهور الأشاعرة من أن المصلحة لا تصبح مصلحة إلا بحكم الشرع ، وأن المفسدة لا تصبح مفسدة إلا بحكم الشرع ، وأن الأمور قبل حكم الشرع لا توصف بحسن ولا بقبح ولا صلاح ولا فساد . لست أعني ذلك ولا أقول به ، وقد بينت بطلانه في غير هذا البحث [١] .

الذي أعنيه هو أنه بعد أن ثبت أن الشريعة « إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا » [٢] ، وثبت أن أحكامها مبنية على هذا الأساس ، فهذا يعني أن الخطاب الشرعي والحكم الشرعي منطويان ولابد ، على جلب مصلحة أو درء مفسدة ، وأنهما منبئان عن مرتبة تلك المصلحة أو المفسدة . وهذا يعني أن هناك تلازمًا رتبيًا بين الأحكام الشرعية من جهة ، وبين ما تعلقت به وانطوت علي من مصالح تجلب أومفاسد تدفع .

وفي هذا المعنى يقول الشهاب القرافي : « والمصلحة إذا كانت في أدنى الرتب ، كان المرتب عليها الندب .

وإن كانت في أعلى الرتب ، كان المرتب عليها الوجوب .

ثم أن المصلحة تترقى ، ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب .

وكذلك نقول في المفسدة بجملته . وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة ، حتى يكون أعلى

(1) انظر: مبحث (إدراك المصالح بالعقل) في كتاب : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٢٤١ وما بعدها.

(2) الموافقات ٢/ ٨.

مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم ... »[١] .

فبناء على هذا صار مُسَلَّماً عند كافة العلماء ، أن تعارض الواجب مع المندوب يقتضي تقديم الواجب ، ولو بإسقاط المندوب ، وأن تعارض المحرم مع المكروه ، يقتضي تقديم درء المحرم ، ولو بارتكاب المكروه ، وأن تعارض المندوب مع المحرم ، يقتضي اجتناب المحرم ولو بتفويت المندوب ، وأن تعارض الواجب مع المكروه ، يقتضي الإقدام على الواجب ولو بالوقوع في المكروه .

ومن أمثلة هذا الباب في السنة حديث العابد جريج ، وفيه عن أبي هريرة ﷺ ، عن النبي ﷺ : « **وكان جريج رجلًا عابدًا ، فاتخذ صومعة ، فكان فيها ، فأتته أمه وهو يصلي فقالت : يا جريج . فقال : يارب أمي وصلاتي ؟ فأقبل على صلاته ، فانصرفت . فلما كان من الغد أتته وهو يصلي ، فقالت : يا جريج ، فقال : يا رب أمي وصلاتي؟ فأقبل على صلاته . فقالت : اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات ، فتذاكر بنو اسرائيل جريجا وعبادته ، و كانت امرأة بغي يُتمثل بحسنها ، فقالت : إن شئتم لأفتننه لكم . قال : فتعرضت له فلم يلتفت إليها . فأتت راعيا كان يأوي إلى صومعته ، فأمكنته من نفسها ، فوقع عليها ، فحملت . فلما ولدت قالت هو من جريج . فأتوه فاستنزلوه وهدموا صومعته وجعلوا يضربونه ، فقال : ما شأنكم؟ قالوا : زنيت بهذه البغي فولدت منك! فقال : أين الصبي؟ فجاؤوا به ، فقال : دعوني حتى أصلي ، فصلى فلما انصرف أتى الصبيَّ فطعن في بطنه وقال : يا غلام من أبوك؟ قال : فلان ، الراعي ، قال : فأقبلوا على جريج يقبلونه ويتمسحون به ، وقالوا : نبني لك صومعتك من ذهب ، قال : لا ، أعيدوها من طين كما كانت ، ففعلوا** »[٢] .

ومحل الشاهد في هذا الحديث هو أن جريجًا لما دعته أمه وهو يصلي ، تردد بين أن يستجيب لأمه ويقطع لذلك صلاته ، أو أن يستمر في صلاته ولا يجيب أمه . ولكنه رجح متابعة صلاته على إجابة أمه . فدعت عليه ، فاستجيبت دعوتها ونزل به ما نزل من البلاء

---

(1) الفروق : الفرق ١٣٦.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/ ١٠٦-١٠٧.

عقوبة له . فكان في ذلك دليل على خطئه في ترجيح صلاته على إجابة أمه .

وتفسير ذلك عند العلماء ، أنه قدم المندوب على الواجب ، حيث إنه كان في صلاة نفل وتطوع ، بينما بر الأم وإجابتها واجب . فلما ترك الواجب واشتغل بالمندوب استحق العقوبة التي نزلت به .

قال النووي : وفي حديث جريج هذا فوائد كثيرة : منها عظم بر الوالدين ، وتأكُّدُ حق الأم ، وأن دعاءها مجاب ، وأنه إذا تعارضت الأمور بُدئ بأهمها [(١)] .

ومن أمثلة هذا الباب أيضًا نازلة شغلت فقهاء مالقة بالأندلس مطلع القرن الثامن الهجري ، ودار فيها نقاش فقهي طويل [(٢)] .

وذلك أن صومعة أحد المساجد كانت وسط الدور ، فكانت تشرف عليها ، فكان المؤذن إذا صعد الصومعة ليؤذن أصبحت البيوت وحرماتها تحت بصره ، وسبَّب ذلك حرجًا وتضايقًا لبعض الناس ، خاصة وأن المؤذن يصعد ويشرف عليهم خمس مرات في اليوم . فلابد أن يقع بصره على ما لا يجوز ، وأن يوقع الناس فيما لا يحبون .

فرفعت الشكوى إلى فقهاء مالقة ، فمنهم من أفتى بمنع المؤذن من صعود الصومعة ، ومنهم من أقره على صعوده ، وأن على جيران الصومعة أن يستتروا ويحتاطوا في أوقات الأذان ، وعلى المؤذن أن يغض بصره .

وكان أبرز الفقهاء الذين أفتوا في النازلة ، القاضي أبا عمر بن منظور ــ وهو الذي يصفه صاحب المعيار بالإمام وبالأستاذ[(٣)] - فكان من القائلين بمنع المؤذن من صعود الصومعة ، وأطال في الاستشهاد على فتواه ومعارضة استدلالات المخالفين . ولكن أهم ما بنى عليه فتواه هو موازنة حكم الصعود إلى الصومعة ، ومدى ما فيه من مصلحة ، مع النظر إلى الحرمات والعورات ، وما فيه من ضرر وفساد على الناس . ومما قاله في ذلك : « لكنه وجدنا هذا الصعود يشمل كونه ابتغاء الخير والثواب ، وهذا مندوب ، وكونِه اطلاعا

---

(١) النووي على مسلم ١٦/ ١٠٨

(٢) المعيار المعرب ٨/ ٤٧٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ٤٥٩ ، وقد توفي سنة ٧٣٥ ، انظر : ترجمته في الديباج ١٩٢.

على حُرَم المسلمين وهو حرام لا يحل ... » [١] .

وقال أيضًا : « فمنع صاحب المنزل المذكور من حقه في منزله ، أكبر ضررًا وأشد أذى من منع المؤذن من المنار » [٢] .

على أن ترجيح المصالح والمفاسد بعضها على بعض بناء على النص الشرعي ، غير منحصر فيما اختلفت أحكامه منها ، كترجيح الواجب على المندوب ، والمندوب على المباح ، وترجيح الحرام على المندوب والمباح والمكروه ، بل يشمل حتى المصالح والمفاسد ذات الحكم الواحد . بمعنى أن الواجب يترجح على الواجب ، والمحرم يترجح على المحرم وهكذا ... وهذا يجري تبعاً للأهمية التي أعطاها النص الشرعي لكل مسألة . فمثلًا : الصلاة واجبة ، ورد التحية واجب . وأداء الشهادة لفائدة شخص طلبها واجب ، والجهاد واجب . ولكن شتان بين واجب وواجب ، فالبون بينهما شاسع بمقتضى دلالة النصوص نفسها ، دلالتها من حيث الكثرة في أحدهما والقلة في الآخر ، ودلالتها من حيث الوعد والوعيد ، ودلالتها من حيث الإلحاح والتشديد .

وقل مثل هذا في كثير من المسائل التي يحكم فيها عادةً بحكم واحد ، ولكن النصوص المتعلقة بها تعكس فروقا ومراتب متباعدة ، فعلى قدر ذلك يكون الترجيح بينها . قال ابن عاشور : « ويقدم ما حض الشارع على طلبه ، على ما طلبه طلبًا غير محثوث » [٣] .

وما يقال في المأمورات يقال في المنهيات ، فإن زيادة العناية والتأكيد في شيء من المنهيات دليل على زيادة مفسدته وخطورته ، مثلما أن زيادة العناية والتأكيد في شيء من المأمورات يدل على زيادة مصلحته وعلو مرتبته .

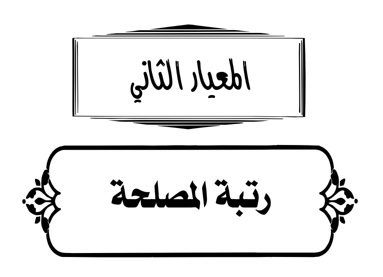


---

(1) نفسه ٤٨٠ .

(2) نفسه ٤٧٩ .

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٦.



المعيار الثاني

رتبة المصلحة

وأعني برتبة المصلحة ـ والمفسدة كذلك ـ درجتها في سلم المصالح والمفاسد ، وهو السلم الذي اشتهر فيه التقسيم الثلاثي : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات . وقد سبق التنبيه على أن هذه الدرجات الثلاث في السلم ليست سوى اختصار وتقريب لدرجات لا تكاد تحصى ، وأن كثيرًا من المصالح والمفاسد إنما تدرج في هذه الدرجة أو تلك على سبيل التغليب لا غير . وسبق أيضًا أن هذا السلم ، ولو اقتصر على رتب ثلاث ، فإنه يفيدنا في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة .

ومعنى ذلك أنه عند التعارض يقدم في الاعتبار ما كان من قبيل الضروريات على ما كان من قبيل الحاجيات أو التحسينيات ، ويقدم ما هو من قبيل الحاجيات على ما هو من قبيل التحسينيات ، سواء في جلب المصالح أو في درء المفاسد .

فالزواج مثلًا ضروري في جملته ، لأن به حفظ النسل ، وهو أحد الضروريات الخمس التي عليها مدار الحياة ، وعليها مدار الشريعة . ومما يتصل بالزواج : المهر الذي يدفعه الزوج لزوجته ، وهو من حاجيات الزواج ، فهو برهان الجدية والرغبة في الزواج وفي الزوجة الممهورة . وهومدعاة لتوطيد المحبة والمودة . وفيه تمكين للزوجية من قدر مالي يلبي حاجتها ويدعم موقعها .

وكل هذه مصالح حاجية يحققها المهر ، أو يسهم في تحقيقها . ولهذا كان شرطا في النكاح الشرعي الصحيح ، ولهذا أيضًا جاز تكثيره بحسب سعة الزوج ومقدرته . ولكن إذا تعارض المهر مع الزواج نفسه ، فأصبح مانعا منه ، وجب تقديم الضروري على الحاجي . ولم يجز تعطيل الزواج بسبب المهر ، أو بسبب المغالاة فيه . بل يجب تحصيل الزواج ولو بمهر قليل ، أو حتى بمهر رمزي ، أو مهر معنوي لا مال فيه . وهكذا نتدرج

في إسقاط المهر حتى لا يبقى إلا اسمه ورمزه ، دون أن نسقط الزواج أو نعطله . فالضروري لا يسقط للحاجي .

ومما يرتبط بالزواج أيضًا : وليمة الزفاف ، وهذه من التحسينيات ، ففيها مزيد إشهار للزواج ، وفيها الاحتفاء به وتفخيم شأنه . وفيها التزاور والتهاني والدعاء ، وفيها الإطعام والإكرام . ففي الوليمة يحصل كل هذا أو بعضه . وكل هذه مصالح تحسينية وتكميلية للزواج . فإذا تعارضت مع الضروري ، وهو الزواج نفسه ، بحيث يتعطل الزواج لأجل العجز عن إقامة الوليمة المناسبة ، فإن هذه الوليمة يجب أن تسقط بالمرة ، أو تبقى بالقدر الذي لا يمنع الزواج .

وكذلك إذا تعارضت الوليمة مع المهر ، فالمهر أولى بالتقديم والاعتبار . فمن عجز عن الجمع بينهما فالمهر أولى من الوليمة ، لأن المهر من الحاجيات ، والوليمة من التحسينيات . وبهذا الاعتبار أيضًا لا ينبغي المشاحة والإجحاف في المهر لأجل التوسع والإسراف في الوليمة ، فالتوسعة في المهر أولى من التوسعة في الوليمة .

وبهذا المعيار يتضح حكم كثير من الاختلالات التي يعاني منها الأفراد والأسر والمجتمع ، وتعيق الزواج ووظيفته ومصالحه الضرورية والحاجية .

ومن أمثلة العمل بهذا المعيار : تعارُض الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التحسيني ، فيما يخص مصلحة الأكل والشرب . فهذه المصلحة من حيث الأصل مصلحة ضرورية ، إذ فيها حفظ الأنفس . ومن المصالح الحاجية المتعلقة بها ، التنزه عن المحرمات والخبائث . فإذا افتقد الإنسان الحد الضروري من الأكل والشرب ، ولم يجد سوى شيء من المحرمات والخبائث ، سقط اعتبار التحريم والخبث ، وجاز أو تعين تناول ما وجد ، مما يدفع به ضرورته وينقذ حياته وسلامته .

وبنفس هذا المعيار ، فإن كثيرًا من المحرمات والواجبات يسقط اعتبارها مؤقتًا لإنقاذ النفس من الهلاك . قال الغزالي : « ولذلك قطعنا بكون الإكراه[1] مبيحا لكلمة

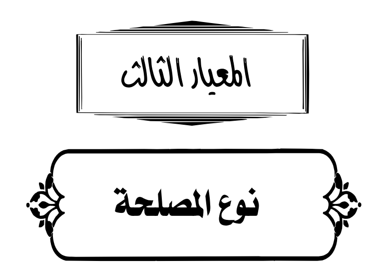
---

(1) يقصد الإكراه تحت طائلة التهديد بالقتل.

الردة ، وشرب الخمر ، وأكل مال الغير ، وترك الصوم والصلاة . لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور » [١] .



(1) المستصفى ١/ ٢١٢.



المعيار الثالث

نوع المصلحة

المقصود بنوع المصلحة انتماؤها إلى أحد الضروريات : الدين ، والنفس ، والنسل والعقل ، والمال . فإن لانتماء مصلحة ما إلى هذا الضروري أو ذلك تأثيرا في ترجيحها أو الترجيح عليها . وهذا ينبني بطبيعة الحال ، على اعتبار هذه الضروريات متفاضلة فيما بينها ، ومقدم بعضها على بعض .

والمفاضلة بين هذه الضروريات وبين المصالح التابعة لها ، إنما تجرى عند التكافؤ المرتبي ، أي عندما تكون المصلحتان معًا ضروريتين ، أو معًا حاجيتين ، أو معًا تحسينيتين . فحينئذ يكون لانتمائها النوعي تأثير في الرجحان . أما حين تتفاوت الرتبتان ، فالاعتبار بالرتبة لا بالنوع ، كتعارض المحافظة على صلاة الجماعة مع مصلحة حفظ الحياة ، وكتعارض مصلحة الصلاة مع مصلحة النوم والراحة . ففي مثل هذه الحالات التي تختلف فيها الرتب اختلافًا بَيِّنًا ، فالعمل يجري بمقتضى المعيار السابق ، وهو تقديم الضروريات على الحاجيات ، والحاجيات على التحسينيات ، كما يقدم الأكثر ضرورة والأشد حاجة على ما دونه .

لكن عندما تكون المصلحتان المتعارضتان متكافئتين أو متقاربتين في الرتبة ، فحينئذ يتعين اللجوء إلى معيار آخر . ومنه النظر في نوع كل منهما ، فإذا اختلف النوع بأن كانت إحداهما تندرج في حفظ الدين ، والأخرى تندرج في حفظ المال ، أو إحداهما تندرج في حفظ النفس ، والأخرى في حفظ النسل ، فحينئذ يمكن ترجيح نوع على نوع ، حسب الترتيب العام للضروريات الخمس .

وهناك اتفاق واسع بين العلماء ، على أن أسمى هذه الضروريات وأولاها بالحفظ والتقديم ، هو الدين ، ثم النفس . كما أنهم متفقون بنفس الدرجة على أن آخرها وأدناها

هو المال . فهذه الرتب الثلاث لا نجد فيها اختلافا بين العلماء ، من فقهاء وأصوليين وغيرهم .

أما النسل والعقل ، فنجد من يقدم هذا ، ونجد من يقدم هذا [1] ولكنهما على كل حال مقدمان على حفظ المال ، ومؤخران على حفظ الدين والنفس . ويمكننا الاستغناء عن مناقشة ترتيبهما إذا لاحظنا أنهما معا يندرجان في حفظ النفس . فحفظ النفس كفيل بحفظ النسل وحفظ العقل ، ومشتمل عليهما في الأحوال الغالبة جدًا . فبقيت ثلاثة أنواع أساسية ومتميزة ، ومتفق على ترتيبها ، على هذا النحو : الدين ، النفس ، المال .

فحفظ الدين مقدم على حفظ النفس ، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال . وأُذَكِّر أن هذا التقديم ليس مطلقًا ، وإنما هو عند تكافؤ المرتبين ، من حيث مدى الأهمية ودرجة الاحتياج ، كما تقدم في المعيار السابق .

ويبين الآمدي جانبا من الاعتبارات التي تجعل الدين مقدمًا على غيره ، فيقول : « فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ، نظراً إلى مقصوده وثمرته ، من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين » [2] .

والحقيقة أن الأمر أوسع من هذا وأبعد مدى ، فحفظ الدين يقدم ، ويُجعل قمة المصالح ، لأن حفظه يعود ـ بالضرورة ـ على سائر الضروريات بالصيانة والحفظ ، ولا عكس . فحفظ الدين حفظ للأنفس . وحفظ للأموال . فمن القواعد التشريعية التي لم يخل منها أي دين أنزله الله تعالى : ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ [المائدة:٣٣] .

ولحفظ النفوس حَكَم الله تعالى ـ وفي جميع الشرائع أيضًا ـ بالقصاص ، ونبه على أنه حفظ للحياة : ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [البقرة:١٧٩] .

وأما المال ، فبلغ من صيانة الدين له ، أنه حكم بأن تقطع لأجله الأيدي ، واعتبر

---

(1) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ٣٩-٤٧.

(2) الإحكام ٤/ ٣٧٧.

مبذريه ومضيعيه إخوان الشياطين .

وهكذا دونما حاجة إلى مزيد من الاستشهاد والتفصيل ، نجد أن الدين هو المصلحة الأم ، وهو أصل كل حفظ ، وأن حفظه يشكل تلقائيا حفظ سائر الضروريات . بينما حفظ باقي الضروريات لا يتجاوزها ، فبقاء الأنفس لا يفضي إلى بقاء الدين ولابد ، وحفظ المال لا يتضمن حفظ الأنفس ، بل قد يكون أكبر سبب لإزهاقها ، وحتى إذا ساعد حفظ أحد الضروريات على حفظ غيره ، فإن ذلك لا يحصل بكيفية لازمة ومطردة وشاملة ، على نحو ما يؤدي حفظ الدين إلى حفظ غيره من المصالح .

ومن تطبيقات هذا الترتيب وهذا التقديم للدين على غيره : فرضية الجهاد . فقد شرع الجهاد لحفظ الدين أساسًا . وفي حفظ الدين يأتي الباقي .

والجهاد يتطلب تضحيات جسيمة ، في مقدمتها بذل الأموال والأنفس : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ﴾ [التوبة:١١١] ، ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ﴾ . [الحجرات:١٥]

فهذا تقديم صريح لمصلحة حفظ الدين ، على مصلحة حفظ الأنفس والأموال ، إلى ما في الجهاد من مشاق وتكاليف أخرى معروفة .

والقتال إنما هو إجراء اضطراري يُلجأ إليه دفعًا لما يتهدد الأمة في دينها وكيانها من تحديات ومخاطر . وهو ثقيل على النفوس . وقد نص القرآن الكريم على ذلك لينبه من خلاله على ما في الجهاد من مصلحة وخير . قال الله ﷻ : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٢١٦] .

فالناس يكرهون ما فيه كلفة ومشقة ، فكيف بما فيه من إتلاف الأنفس والأموال ، ولذلك نبههم الله تعالى على ما في الجهاد من مصالح ولو أنهم يكرهونه ، ونبههم على ما

في تركه من مفاسد ولو أنهم يحبون تركه ، ففي الجهاد حفظ الدين وإعزاز أمره وإعلاء كلمته ، ومن خلال ذلك يتحقق للمسلمين عزتهم وكرامتهم وأمنهم وسيادتهم ، وفي ظل ذلك تحفظ أوطانهم وأنفسهم وأموالهم وأبناؤهم وأعراضهم ، وفي ترك الجهاد ضدُّ ذلك كله . قال العلامة القرطبي : « وهذا صحيح لا غبار عليه ، كما اتفق في بلاد الأندلس ، تركوا الجهاد ، وجبنوا على القتال ، وأكثروا من الفرار ، فاستولى العدو على البلاد وأي بلاد! وأسر وقتل وسبي واسترق [(١)] فإنَّا لله وإنَّا إليه راجعون . ذلك بما قدمت أيدينا وكسبته » [(٢)] .

وكذلك إذا تعارض حفظ النفس مع حفظ المال ، فحفظ النفس مقدم بلا تردد ، فمن وجد نفسه مضطرا ، أو مكرها على استهلاك مال غيره أو إتلافه ، لكي يحفظ حياته ، فله أن يفعل ذلك .

واختلف العلماء في الزنى اضطرارا أو إكراها ، لحفظ النفس ، هل يجوز أو لا يجوز؟

ففي حالة الاضطرار يمكن تمثله بالمرأة المشرفة على الهلاك جوعا أو عطشا ، ولم تجد من يطعمها أو يسقيها إلا مقابل الزنى بها ، فهل تقبل الزنى بطعامها وشرابها إنقاذا لحياتها ، أم يجب عليها أن تصبر حتى تموت جوعا وعطشا ؟

ومثل حالة الاضطرار حالة الإكراه . فهل يجوز لمن أكره تحت التهديد بالقتل ـ رجلا كان أو امرأة ـ أن يستسلم للزنى ، حفاظًا على حياته ، أم يمتنع ويقاوم ، ولو أدى ذلك إلى قتله؟

قال إمام الحرمين : « ورُبَّ شيءٍ يتناهى قبحه في مورد الشرع ، فلا تبيحه الضرورة أيضًا ، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة ، والانكفاف عنه ، كالقتل والزنى في حق المجبر عليهما » [(٣)] . وبمثل قوله قال الغزالي [(٤)] .

---

(1) والقرطبي إنما يعبر عن جزء يسير أدركه من مأساة المسلمين في الأندلس ، فهو ~ قد توفي سنة ٦٧١ .

(2) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٩.

(3) البرهان ٢/ ٩٤٢.

(4) المستصفى ١/ ٢١٢.

ونقل القرطبي عن ابن العربي وابن خويز منداد ، جواز الإقدام على الزنى لمن أكره مهدَّداً بالقتل [١] .

وقال الشاطبي بعد أن ذكر أولوية حفظ الدين ، قال : « ثم النفس ، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال . فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به ، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها ، جاز لها ذلك » [٢] .

وقال ابن عاشور : « وإذا كان الإكراه موجب الرخصة في إظهار الكفر ، فهو في غير الكفر من المعاصي أولى كشرب الخمر والزنى » [٣] .

وذهب ابن القيم إلى أن المكرهة ، وكذا المضطرة ، يجوز لها أن تفتدي نفسها من الموت أو من القتل بالتمكين من نفسها [٤] وقد ساق ما يؤيد هذا عن عمر وعلي { قال :

« ومن ذلك أن عمر بن الخطاب ﷺ أُتـيَ بامرأة زنت ، فأقرت فأمر برجمها ، فقال علي ﷺ : لعل بها عذرًا ، ثم قال لها : ما حملك على الزنى ؟ قالت : كان لي خليط [٥] ، وفي إبِلِه ماء ولبن ، ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن ، فظمئت فاستسقيته ، فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي ، فأبيت عليه ثلاثًا ، فلما ظمئت وظننت أن نفسي ستخرج ، أعطيته الذي أراد ، فسقاني ، فقال علي : الله أكبر : ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:١٧٣] ، ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل:١١٥] .

وفي السنن للبيهقي ، عن أبي عبد الرحمن السلمي : أُتي عمر بامرأة جهِدها العطشُ فمرت على راع فاستسقت ، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها ففعلت . فشاور الناس في رجمها فقال علي : هذه مضطرة ، أرى أن يخلى سبيلها ، ففعل » [٦] .

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٨٣ .

(2) الموافقات ٢/ ٢٩٩.

(3) التحرير والتنوير : ١٤/ ٢٩٥.

(4) الطرق الحكمية : ٦٤ .

(5) أي شريك في الرعي ، يخلطان الماشية وتعاونان على رعيها ورعايتها.

(6) الطرق الحكمية ٦٣ ،٦٤.

وبمقتضى الأدلة الواردة في الاضطرار والإكراه ، مما تقدم ذكره أو الإشارة إليه ، وبمقتضى أن حفظ النفس مقدم على حفظ النسل والعرض ، فإن الصواب في القول الثاني ، وهو إنقاذ النفس بالوقوع في الزنى ، إذا لم يكن منه بد .

أما لو أكره أحد على قتل غيره ، فلا خلاف أنه لا يجوز له قتله . وكذلك لو أكره على قطع عضو ، أو على تعذيب ، فلا يجوز له ولو كان هو عرضه للقتل إن لم يفعل . وقد حكي القرطبي الإجماع على هذا . قال :« أجمع العلماء على أن من أُكره على قتل غيره ، أنه لا يجوز له الإقدام على قتله ، ولا انتهاك حرمته بجَلد أو غيره ، ويصبر على البلاء الذي نزل به ، ولا يحل له أن يفدى نفسه بغيره » [١] .

قال ابن عبد السلام : « وكذلك لو أكره بالقتل على شهادة زور ، أو على حكم بباطل [٢] ، فإن كان المكره على الشهادة به أو الحكم به ، قتلا أو قطْعَ عضو ، أو إحلالَ بُضع محرم ، لم تجز الشهادة ولا الحكم ، لأن الاستسلام [٣] أولى من التسبب إلى قتل مسلم بغير ذنب ، أو قطعِ عضو بغير جرم ، أو إتيان بضع محرم » [٤] .

وخلاصة ما تقدم في النصين أن المكره المهدد بالقتل : لا يجوز له أن يقتل غيره ، ولا يجوز له أن يعتدي عليه بالجلد أو بالتعذيب . ولا يجوز أن يقطع له عضوا ، ولا يجوز له أن يشهد شهادة زور تؤدي إلى شيء من هذا ، أو تؤدي إلى استباحة فرج حرام ، كما لا يجوز له أن يحكم هو بشيء مما ذكر .

وبمقتضى المعيار الذي نحن فيه ، فإن منع القتل للغير إنقاذًا للنفس ظاهر ، لأن النفسين متساويتان ، وهما نوع واحد من المصلحة . وإنما جاز إنقاذ النفس عند الضرورة بالمال أو العرض ، لا بنفسٍ أخرى بريئة .

---

(1) الجامع لأحكام القرآن : ١٠/ ١٨٣.

(2) هذا ينطبق على القضاة الذين قد يصدرون أحكاما ظالمة بدعوى الإكراه.

(3) يقصد الاستسلام للقتل الذي هُدد به.

(4) قواعد الأحكام ١/ ٨٠.

لكن قد يستشكل بعض الناس منع المكره بالمهدد بالقتل ، من أن ينقذ حياته بإلحاق ضرر بالغير لا يصل إلى القتل ، كالجلد والقطع ونحو ذلك من الأمثلة المذكورة ، باعتبار أننا في هذه الحالة ، نكون قد قدمنا صيانة الأعضاء وسلامتها من الأذى وكذا حفظ العرض ، على حفظ النفس وإنقاذها من الموت!! ولكن هذه الأحكام التي جاءت على خلاف المعيار الذي نحن فيه ، اقتضاها اعتبار آخر له وزنه الثقيل في الميزان ، فلما تدخل رجحت كفته ، وهو منع الظلم والعدوان .

فالظلم مفسدة كلية : ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢] ، وردعه ودرؤه مصلحة كلية : ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ﴾ [المائدة:٣٢] .

ولو قُتلت النفس بحق لاختلف الأمر اختلافًا كبيرًا ، وكذلك لو أحييت بغير حق ، فانظر كيف غير الظلم والحق طبيعة المسألة تغييرًا كبيرًا ، بينما الفعل واحد وهو قتل النفس أو إحياؤها .

وهكذا الشأن في سائر المصالح والمفاسد ، فالمفسدة يكون لها شأن معين ووزن معين ، فإذا جاءت على سبيل الظلم والعدوان أصبح لها شأن آخر ووزن آخر ، والظلم يرفع قيمة المظلوم ، ويحط من قيمة الظالم .

ألا ترى أن دية اليد إذا قطعت ظلمًا ، تبلغ خمسمائة دينار ' فإذا كانت ظالمة سارقة قطعت بربع دينار ، وقد أثار هذا الاختلاف الكبير حفيظة من لا يفقهون ، فعَبَّر أحدهم عن استغرابه في هذين البيتين :

يد بخمس مئين عسجد[1] وديت[2] ... ما بالها قطعت في ربع دينار!

تناقضٌ مالنا إلا السكوت له ... ونستجير بمولانا من النار

(1) **العسجد**: الذهب ، والمقصود: بخمسمائة دينار ذهبي.

(2) من الدية.

فرد عليه أحد الفقهاء : بأنها لما كانت أمينة ، كانت ثمينة ، فلما خانت هانت .

ورد عليه بعض الفقهاء بأبيات منظومة أيضًا ، فقال أحدهم :

يد بخمس مئين عسجد وديت لكنها قطعت في ربع دينار

حماية الدم أغلاها ، وأرخصه خيانة المال ، فانظر حكمة الباري

وقال آخر :

هناك مظلومة غالت بقيمتها وها هنا ظَلمت ، هانت على الباري

وقال آخر :

فقيمة اليد نصف الألف من ذهب فإن تعدت فلا تسوَّى بدينار[1]

ومن أمثلة التعارض النوعي بين المصالح والمفاسد ، ما جاء في قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ ﴾ [البقرة:٢١٩] .

ومعلوم أن هذه الآية مهدت للحكم الصريح الذي جاء بعدها بتحريم الخمر . فقد وضعت المعيار الذي على أساسه جاء التحريم ، وهو أن الخمر ، وإن كانت فيها منافع ، فإن ضررها أكبر من نفعها .

وكون ضرر الخمر أكبر من نفعها ، ليس راجعا إلى الكم ، بل راجع إلى الاختلاف النوعي بين النفع والضرر ، أو بين المصلحة والمفسدة . فمصلحة الخمر إنما هي مصلحة مالية ، ترجع إلى صانعيها وتجارها ، أما المفسدة فهي عقلية وبدنية ودينية واجتماعية ، ولما كانت المصالح المالية هي أدنى المصالح من حيث النوع ، لم يكن من المشروع ولا من المعقول أن تحفظ وفيها مفاسد على العقل والدين والبدن .

---

(1) عن إعلام الموقعين ٢/ ٨٢، ٨٣.

المعيار الرابع

مقدار المصلحة

هذا المعيار إنما يؤخذ به بعد النظر في المعايير السابقة ، وخاصة منها الثاني والثالث . أي أننا لا نلجأ إلى التغليب بالمقدار ـ وهو تغليب كمي ـ إلا بعد اعتبار الجانب الرتبي والجانب النوعي ، للمصالح المتعارضة .

وهذا المعيار الكمي يفهمه الناس أكثر من غيره ، ويحترمونه أكثر من غيره ، لوضوحه وسهولة العمل بمقتضاه . ومع هذا فهناك حالات كثيرة يختل فيها العمل بهذا المعيار ، إما لنوع من الخفاء والالتباس في مقادير المصالح والمفاسد ، وإما عن هوى وأنانية . وبالأمثلة تتضح الأمور .

من ذلك قوله ﷻ في شأن العلاقة الزوجية والمعاشرة الزوجية : ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ .

[النساء:١٩]

فالآية تخاطب الأزواج من الرجال ، الذين بيدهم حق إيقاع الطلاق ، وتنبههم لكي لا يبادروا إلى الطلاق عند حدوث النفور والكراهية للزوجات ، لأنه حتى إن صح أن في الزوجة ما يستوجب النفور والكراهية ، فقد يكون فيها وفي بقائها خير كثير . وليس من الصواب تفويت الخير الكثير ، أي المصلحة الكبيرة ، لمجرد وجود آفة ما ، أو ضرر ما . بل الصواب هو تحمل الضرر القليل لأجل الخير الكثير . وقد تقدم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود ، ولذا وجب على الزوج وهو ينظر إلى آفة ما في زوجته ، ويفكر في التطليق بسببها ، أن يفكر طويلا فيما لزوجته من المحاسن والمنافع والفوائد ، وفيما للطلاق من أضرار ومفاسد ـ لأن اجتنابها مصلحة أيضا ـ ثم يوازن وينظر النتيجة .

وقد جاء الحديث الشريف مؤيدا لمغزى الآية ، فقال النبي ﷺ : « **لا يفرك**[1] **مؤمن مؤمنة ، إن كره منها خلقًا رضي منها آخر** »[2] .

وهكذا يعلمنا القرآن الكريم ، ويعلمنا الرسول ﷺ فقه الموازنات ، فالخير الكثير أولى بالاعتبار من الضرر القليل ، والخُلق السيئ في الزوجة يقابله خلق حسن أو أخلاق حسنة أخرى . وحتى لو فرضنا تعادلا بين الجانبين ، فإن في الطلاق أضرارًا ترجح جانب الإحجام .

قال العلامة ابن عاشور : « وهذه حكمة عظيمة ، إذ قد تكره النفوس ما في عاقبته خير . فبعضه يمكن التوصل إلى معرفة ما فيه من الخير عن غوص الرأي ، وبعضه قد علم الله أن فيه خيرا ، لكنه لم يظهر للناس » ، ثم قال : « والمقصود من هذا : الإرشاد إلى أعماق النظر وتغلغل الرأي في عواقب الأشياء ، وعدم الاغترار بالبوارق الظاهرة ، ولا بميل الشهوات ... »[3] .

ومن الأمثلة القرآنية المشيرة إلى ضرورة الموازنة بين المصالح ، وتقديم حفظ المصلحة الأكبر قدرًا ، ولو بتفويت الأقل ، ما جاء في قصة موسى مع الخضر ، في شأن السفينة التي قام الخضر بخرقها وتعييبها ، حيث قال سبحانه : ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرٗا ﴾ [الكهف:٧١] ، ولم يدرك موسى السر في هذا التصرف الغريب الذي أقدم عليه الخضر ، حتى بين له ذلك عند فراقهما : ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا ﴾ [الكهف:٧٩] .

فهو قد عاب السفينة بالخرق ، وهذا إفساد وتضييع ينقص قيمتها وصلاحيتها ، ويتطلب كلفة لإصلاحها . ولكنه إنما فعله لحفظها على أصحابها فإن

(1) **لا يفرك** : أي لا يبغض.

(2) رواه مسلم في باب الوصية بالنساء.

(3) التحرير والتنوير ٤/ ٢٨٧.

قراصنة أحد الملوك كانوا يجوبون البحر ويأتونه بالسفن الجيدة ، غصبا وظلما . فالخضر عليه السلام ألحق بالمساكين أصحاب السفينة ضررًا قليلا ، ليدفع عنهم ضررًا كثيرًا ، يتمثل في اغتصاب الملك لسفينتهم وضياعها منهم أصلًا .

ويدخل في هذا المعيار أيضًا ، ما هو مقرر ومسلم من تقديم المصلحة العامة الأكيدة ، عند تعارضها مع مصلحة خاصة . فإنما كان ذلك كذلك بالنظر إلى المقدار والآثار ، فالمصلحة العامة أكبر قدرا وأوسع أثرا ؛ فلذلك كان تقديمها من البدهيات .

وفي سياق توضيح هذا المعيار ، وهو أن المصلحة كلما كان مقدراها أكبر كانت أولى بالجلب ، وأن المفسدة كلما كان مقدارها أكبر كانت أولى بالدفع ، يحسن أن نقف عند قاعدة شاع فهمها وتطبيقها على غير وجهها ، وهي قولهم : « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » .

فهذه القاعدة ليست على إطلاقها ، بل هي خاصة فيما إذا تعادلت المصلحة والمفسدة . أما إذا كانت المصلحة كبيرة ، والمفسدة المعارضة لها قليلة ، فالمقدم هو جلب المصلحة .

وقد نبه العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة على هذا التخصيص لها . قال المقري : « عناية الشرع بدرء المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح . فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء » [(١)] .

وقال السيوطي : « درء المفاسد أولى من جلب المصالح . فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا ، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات » [(٢)] فهو قد نبه على أن تقديم دفع المفسدة على المصلحة إنما يقع غالبا لا دائما ، ثم استدرك مرة أخرى بقوله :« وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة » [(٣)] .

وهكذا يستقيم المعيار ويطَّرد ، فما كان أكبر قدرًا من المصالح قدم جلبه ، وما كان

---

(1) القاعدة ٢٠٠ من قواعده .

(2) الأشباه والنظائر ٨٧ .

(3) نفسه ٨٨ .

مقداره أكبر من المفاسد قدم دفعه ، وإذا تعارضت المصلحة مع المفسدة قدم منهما الأكبر قدرًا . فإذا تعادلتا أو تقاربتا ، فدفع المفسدة أولى .

وقال ابن عبد السلام : « فصل في اجتماع المصالح مع المفاسد : إذا اجتمعت مصالح ومفاسد ، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك ، وإن تعذر الدرء والتحصيل ، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ، ولا نبالي بفوات المصلحة ، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة ، حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة »[1] .



(1) قواعد الأحكام ١/ ٨٣ ، ٨٤.

المعيار الخامس

الامتداد الزمني

المصلحة ــ أو المفسدة ــ قد يكون لها قدر معين في وقت حصولها ، وفي زمنها القريب ، وقد يكون لها بعد ذلك شأن آخر ووزن آخر . وأعني بصفة خاصة أنها قد تتزايد وتتوالد ، فتأخذ حجما كبيرا بمرور الوقت . فمثل هذه المصلحة لا ينبغي الاقتصار على النظر إليها وإلى مقدارها عند أول أمرها فقط . بل ينظر إليها في آثارها المستقبلية المتوقعة . ومن خلال ذلك يتم الحكم عليها ، ووضعها موضعها ، سواء تعلق الأمر بحالة تعارضها مع غيرها ، أو بحالة تقديرها لتقرير الإقدام أو الإحجام ، أو لاتخاذ ما يلزم في شأنها .

والذي يعنينا الآن هو التعارض ، فعلى هذا : إذا تعارضت مصلحتان ، إحداهما لها وجود زمني محدود ، والأخرى لها امتداد طويل وأثر بعيد ، قدمت الثانية ، ولو كانت الأولى أكبر منها في أول الأمر . بل يتحتم ــ عند الموازنة ــ البحث والنظر في الامتداد الزمني لكل منهما ، وتقدير مداه وحجمه ونوعه . ولا يكون التغليب بين المصالح سديدا إلا بهذا .

وأشهر مثال أجده لهذا المعيار ، هو (صلح الحديبية) ، الذي عقده النبي ﷺ مع قريش . وأُذَكر بوقائعه بإيجاز ، ثم انتقل إلى مغزاه ودلالته في موضوعنا .

ففي شهر ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة ، دعا النبي ﷺ أصحابه إلى العمرة ، فخرجوا متجهين إلى مكة وهم نحو من ألف وخمسمائة . وعلمت قريش بخروج النبي والمسلمين ، فعبأت نفسها والقبائل الحليفة لها ، واستعدت لمنع المسلمين وصدهم عن المسجد الحرام . وانتهى المسير بالمسلمين إلى الحديبية ، فنزلوا بها . وبعث رسول الله ﷺ عثمان ليخبر قريشا أنه لم يأت للقتال ، وإنما جاء هو أصحابه معتمرين لا غير . فتأخر

عثمان في مهمته ، وجرت مناوشات بين المسلمين والمشركين ، وراج أن عثمان قد قتل ، فدعا النبي المسلمين للبيعة والاستعداد للقتال فبايعوه على ذلك وعلى ألا يفروا . ولكن عثمان عاد بعد ذلك سالماً .

وتتابعت المفاوضات بعد ذلك بين رسول الله وقريش . وبعثت قريش في ذلك عدة مبعوثين ، كان آخرهم سهيل بن عمرو ، وهو الذي حسم الأمر وعقد مع رسول الله عقد الصلح ، حيث تم الاتفاق على ما يلي :

١ـ توقيف الحرب بين الطرفين ، مدة عشر سنين ، (على القول المشهور) .

٢ـ تأمين الناس وحرية التنقل بين الجهتين .

٣ـ يرجع المسلمون عن عمرتهم ، على أن يعتمروا السنة المقبلة .

٤ـ في عمرتهم المقبلة لا يقيمون بمكة سوى ثلاثة أيام .

٥ـ أن يدخلوا مكة بغير سلاح ، سوى ما يحمله المسافر .

٦ـ من جاء من قريش إلى المسلمين مسلماً يُرد إليهم .

٧ـ من عاد من المسلمين إلى قريش لا يُرد إلى المسلمين .

والناظر في بنود هذا الصلح يرى أنها كلها تنازلات ، وأن فيها انتصار قريش وتفوقها وعزتها ، وانكسار المسلمين وتراجعهم وذلتهم ، بينما هم كانوا على أتم استعداد ، وأقوى رغبة ، لمنازلة قريش ، ولدخول مكة وإنجاز عمرتهم رغما عنها . فإذا بهم لم يروا سوى التنازلات!

ومما زاد من شعورهم بالخيبة والانكسار ، أن النبي ﷺ تنازل لسهيل بن عمرو عن كتابة (بسم الله الرحمن الرحيم) فمحيت بعد أن كتبت في وثيقة الصلح ، وكتب بدلها ما أراده سهيل ، وهو (باسمك اللهم) وتنازل له عن كتابة (محمد رسول الله) ، فمحيت وكتب بدلها (محمد بن عبد الله) .

وبلغ بهم الغيظ والأسى كل مبلغ ، عندما جاء الشاب المسلم أبو جندل يرسف في

أغلاله ، هاربا من مكة . وهو ابن سهيل بن عمرو المفاوض المتعاقد ، فرده النبي ﷺ بمقتضى الاتفاق الذي جرى ، بالرغم من أنه كان لم يوقع ولم يدخل حيز التنفيذ . فكان أول ما نفذ منه : إعادة أبي جندل إلى الاعتقال والأغلال والتعذيب لدى المشركين!

هذا الصلح الذي أجراه رسول الله بهذه الشروط القاسية ، وفي هذه الظروف المهينة لكرامة المسلمين وعزتهم ، قد زلزل المسلمين أيما زلزال . حتى قال عمر بن الخطاب : « والله ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ »[1] ، وحتى إن النبي ﷺ لما أمرهم أن ينحروا ويحلقوا ، ليتحللوا من إحرامهم ، لم يفعل منهم أحد ، وكرر عليهم الأمر ثلاثا ، فلم يقم منهم أحد . ثم قام فدخل على أم سلمة ، وشكا لها ما لقي من المسلمين ، فأشارت عليه أن يبادر هو فينحر ويحلق . فلما فعل ، قاموا هم أيضًا ينحرون ويحلق بعضهم لبعض ، وهم على غيظهم ، حتى كادوا أن يقتل بعضهم بعضا ، من شدة الغم والحزن .

هذا هو صلح الحديبية ، وهذه بعض نتائجه وآثاره القريبة والفورية : خيبة ورجوع بغير عمرة ، وتنازلات ، وهم وغم وذلة ، وهزة عنيفة للمسلمين في دينهم وتماسك صفهم ، وعادت قريش منتفخة منتشية بالامتيازات والإنجازات . عادت لتحتل مكانتها المتداعية ، في السيادة والزعامة على القبائل العربية ...فماذا كان بعد ذلك؟

لقد كان صلح الحديبية ــ كما عبر القرآن : ﴿فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح:١] ، لقد كان بداية التدفق الإسلامي على أرجاء الجزيرة العربية ، ومنهاــ بعد ذلك ــ إلى أرجاء العمور . وكان صلح الحديبية ، المسمارَ ما قبل الأخير الذي دقته قريش في نعشها . ثم كان المسمار الأخير هو نقضها لأهم بنود الصلح ، وهو توقيف أعمال الحرب ، فأقدمت على نصرة حلفائها من بني بكر ، فأمدتهم بالسلاح والرجال ، في هجومهم الغادر ، ضد خزاعة حلفاء الرسول ﷺ . فمن هنا انطلق فتح مكة ، وانتهت قريشُ الجاهليةِ إلى الأبدِ .

وبين الحديبية وفتح مكة ، فتح المسلمون خيبر ، آخر معاقل اليهود في بلاد العرب . فلم يبق أمام الإسلام إلا التدفق في كل اتجاه .

---

(1) زاد المعاد: ٣/ ٢٩٥ وفي موقف عمر يومئذ تفاصيل مهمة لا أطيل بذكرها.

وحتى بدون هذين الفتحين كانت الدعوة الإسلامية قد حققت ، في أجواء الصلح والأمان وحرية التنقل والاتصال ، نجاحات واسعة جدًا . فحققت من الانتشار خلال السنتين اللتين استمرهما الصلح ، ما لم يتحقق خلال نحو من عشرين سنة خلت قبل ذلك .

وقد تناول العلماء هذا الصلح وما أسفر عنه بالدراسة والتحليل ، مقارنين عاجل أمره بآجله ، موازنين بين « مضاره » ومنافعه ، وأنقل فيما يلي خلاصة أقوالهم ، كما لخصها لنا الإمام النووي ، قال ~ : « قال العلماء : والمصلحة المترتبة على إتمام هذا الصلح : ما ظهر من ثمراته الباهرة ، وفوائده المتظاهرة ، التي كانت عاقبتها فتح مكة ، وإسلام أهلها كلها ، ودخول الناس في دين الله أفواجا .

وذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين ، ولا تتظاهر عندهم أمور النبي ﷺ كما هي ، ولا يحلون بمن يعْلمهم بها مفصلة . فلما حصل صلح الحديبية ، اختلطوا بالمسلمين وجاؤوا إلى المدينة ، وذهب المسلمون إلى مكة ، وحلوا بأهلهم وأصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحونهم ، وسمعوا منهم أحوال النبي ﷺ مفصلة بجزئياتها ، ومعجزاته الظاهرة وأعلام نبوته ، وحسن سيرته ، وجميل طريقته ، وعاينوا بأنفسهم كثيرًا من ذلك ، فمالت نفوسهم إلى الإيمان ، حتى بادر خلق منهم إلى الإسلام قبل فتح مكة ، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة ، وازداد الآخرون ميلا إلى الإسلام ، فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم ، لِـما كان قد تمهد من الميل . وكانت العرب من غير قريش في البوادي ، ينتظرون بإسلامهم إسلام قريش . فلما أسلمت قريش أسلمت العرب في البوادي . قال تعالى : ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ﴾ . [النصر:١ ، ٢] »[1] .

وكما تعظم المصلحة بما يتولد عنها من آثار ومصالح ، فكذلك السيئة . فكل منهما قد تكون في أول الأمر عملًا قليلًا ، ولكنه ينمو ويعظم شأنه بقدر ما يترتب عنه ، طال

---

(1) شرح صحيح مسلم ١٢/ ١٤٠.

الزمان أو قصر . ولهذا جاء في الحديث : « **من سَنَّ في الإسلام سنة حسنة ، فعُمل بها بعده ، كُتِبَ له مثل أجور من عمل بها ، ولا ينقص من أجورهم شيء . ومن سَنَّ في الإسلام سنة سيئة فعُمِلَ بها بعده ، كُتِبَ عليه مثل وزر من عمل بها ، ولا ينقص من أوزارهم شيء** » [(١)] .

ومن هذا الباب أيضًا قوله ﷺ :« **إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : إلا من صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو لد صالح يدعو له** » [(٢)] .

فهذه أعمال يستمر أثرها ، ولذلك عظم أمرها ، واستمر أجرها . فإذا تعارضت مع غيرها كان لها فضل وسبق . وهكذا كل عمل يستمر عطاؤه ويطول نفعه ، فهو أولى من غيره .

وكذلك الأعمال الضارة ، فكلما كانت مما يطول أثره ويتوالد ، كانت أسوأ ، وكانت أولى أن تجتنب وتحارب .

وقد نقل الإمام الغزالي عن بعض العلماء أن تزييف درهم واحد وإنفاقه أشد من سرقة مائة درهم . قال « لأن السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت ، وإنفاق الزيف بدعة أظهرها في الدين ، وسنة سيئة يعمل بها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، إلى مئة سنة أو مئتي سنة ، إلى أن يفنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه ما فسد من أموال الناس بسنته . وطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مئة سنة ومئتي سنة أو أكثر ، يعذب بها في قبره ، ويسأل عنها إلى آخر انقراضها .

وقال تعالى : ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس:١١] ، أي نكتب أيضًا ما أخروه من آثار عملهم ، كما نكتب ما قدموه » [(٣)] .

---

(1) صحيح مسلم: كتاب العلم .

(2) رواه مسلم في كتاب الوصية ، وانظره بأسانيد وألفاظ مختلفة في جامع بيان العلم ، لابن عبد البر: ١٧-١٨ .

(3) إحياء علوم الدين ٢/ ٧٤ .

المبحث الثالث

التغليب في فتح الذرائع وسدها

الذرائع جمع ذريعة . والذريعة هي الوسيلة المؤدية إلى غاية ، أو السبب المفضي إلى مسبَّب ، أي إلى نتيجة . فالذرائع وسائل ، تفضي عادةً إلى غايات ومقاصد .

والشريعة جاءت لتحقيق غاياتها ومقاصدها في الخلق ، وهي التي تتلخص في جلب المصالح ودرء المفاسد في الدارين .

ولما كان من سنن الله تعالى أن المسبَّبَات لا تنفك عن أسبابها ، وأن المقاصد تستلزم وسائلها ، فقد تضمنت الشريعة اعتبار الوسائل والالتفاف إليها ، بل وإعطاءها حكما تابعا لحكم مقاصدها .

يقول القرافي :« والوسيلة إلى أفضل المقاصد ، أفضل الوسائل ، وإلى أقبح المقاصد ، أقبح الوسائل ، وإلى ما يتوسط متوسطة » ، قال :« ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَـٰلِحٌ ﴾ [التوبة:١٢٠] ، فأثابهم الله على الظمأ والنصب ، وإن لم يكونا من فعلهم ، بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد ، الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين ، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة »[(١)] .

وإذا كانت الذريعة تَحْسُن بحسن مقصودها ، وتقبح بقبحه ، وتشرُف بشرف

---

(١) الفروق ، الفرق ٥٨.

مقصودها ، وتنحط بانحطاطه ، فإن حكمها الشرعي أيضًا تابع لهذا المقياس .

وهكذا تحرَّم الذرائع المفضية إلى المحرمات ، وتجب الذرائع التي تتوقف عليها الواجبات .

وعناية الشريعة بالذرائع ، واعتبارها لها ، انما هو انعكاس طبيعي لمصلحيتها ومنطقية أحكامها . فمن تمام العناية بالمصالح والمفاسد ، بل من لوازمها ، العنايةُ بأسبابها وذرائعها وكلِّ ماله تأثير عليها .

يقول ابن القيم :« لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها ، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها ، معتبرة بها . فوسائل المحرمات والمعاصي ، في كراهتها والمنع منها ، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها ، ووسائل الطاعات والقربات ، في محبتها والإذن فيها ، بحسب إفضائها إلى غاياتها ، فإن حرم الرب تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه ، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه ، وتثبيتا له ، ومنعا أن يُقْرَبَ حماه »[1] .

وكثير من المحرمات والواجبات والمكروهات والمندوبات ، في الشريعة الإسلامية إنما أعطي لها حكمها باعتبارها وسائل وأسبابًا ، لا باعتبارها مقصودة لذاتها . ومن هنا يقصر كثير من الناس عن إدراك أسرارها وحِكَمها . لأنهم ينظرون إليها في ذاتها فلا يجدون فيها من المفسدة ما يقتضي التحريم ولا الكراهة ، ولا يجدون في الأخرى من المصلحة ما يقتضي الإيجاب ولا الندب فيستشكلون الأمر . ولو بحثوا ونظروا إلى ما تفضي إليه ، في القريب أو البعيد ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ لأدركوا لماذا كان حكمها كذلك . ولو أنهم صبروا حتى يصلوا إلى النتائج والآثار ، لعلموا أن الشريعة لم تحرم شيئًا إلا لمفسدة فيه أو لمفسدة يفضي إليها ، وأنها لم توجب شيئًا إلا لمصلحة فيه ، أو لمصلحة يفضي إليها .

وبالنظر إلى أهمية الذرائع وما أولتها الشريعة من اعتبار ، قرر الفقهاء عددا من

---

(1) إعلام الموقعين ٣/ ١٣٥.

القواعد التشريعية المعبرة عن ذلك . ومن هذه القواعد :

١ـ سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة .

٢ـ ما يفضي إلى الحرام حرام .

٣ـ ما يفضي إلى المكروه مكروه .

٤ ـ ما يتوقف الواجب على فعله فهو واجب .

٥ـ ما يتوقف عليه المندوب ففعله مندوب .

٦ـ من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه .

٧ـ إذا سقط القصد سقطت وسيلته .

هذه القواعد وأمثالها إنما تعكس عمق النظر الاستصلاحي لفقهائنا ، وتعكس مدى إيمانهم بمصلحية الشريعة التي لا تتخلف ، لا في مقاصدها ولا في وسائلها .

التغليب في فتح الذرائع وسدها :

الذرائع تفتح أمام المكلفين على سبيل الإباحة أو الندب أو الوجوب ، أو تسد عليهم على سبيل الكراهة أو التحريم ، تبعا لما تفضي إليه من مقاصد ونتائج . ولكنها أيضًا تسد وتفتح بناء على درجة الاحتمال ونسبة الإفضاء إلى ما تفضي إليه . وهذا هو الجانب الذي يعنيني من موضوع الذرائع .

وأعني بذلك أن نسبة الاحتمال في إفضاء الذريعة إلى نتيجتها ، لها دور حاسم في تحديد حكم الذريعة فتحا أو سدا .

قال ابن عبد السلام :« الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ، ودرء مفاسدهما : على ما يظهر في الظنون . وللدارين مصالح إذا فاتت فسد أمرهما ، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلهما . وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها ، مظنون غير مقطوع به . فإن عُمَّال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة ، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون . وهم مع ذلك يخافون ألا يقبل منهم ما يعملون . وقد جاء التنزيل بذلك في قوله : ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡتُونَ مَآ

ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ ﴾ [المؤمنون:٦٠] . فكذلك أهل الدنيا ، إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون . وإنما اعتُمد عليها ، لأن الغالب صدقُها عند قيام أسبابها [(١)] .

وقد مثل لذلك بسعي التجار في تجارتهم وضربهم في البلدان لأجلها ، لأن ذلك في الغالب يجلب لهم مقصودهم ويسفر عن سلامتهم ، وكذلك الصناع والزراع في تعاطيهم للوسائل ، يكدون ويتعبون وينفقون ، لأن الغالب أن هذه الأسباب تحقق لهم أغراضهم .

وهكذا معظم من يتسببون ويتوسلون ، إنما يفعلون ذلك تغليبا لاحتمال تحقق مقاصدهم ومصالحهم . وعلى هذا التغليب تنبني سياسات الحكام وتدبيراتهم ، وعلى التغليب ينظر المجتهدون في الأدلة ويسعون إلى معرفة الأحكام ، وعلى التغليب يقوم التطبيب والتداوي [(٢)] .

وبعد أن سرد هذه الأمثلة وغيرها قال :« ومعظم هذه الظنون صادق موافق ، غير مخالف ولا كاذب . فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع ، خوفا من ندور كذب الظنون . ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون »[(٣)] .

غير أن الحاجة إلى العمل بالتغليب ، تظهر أكثر ما تظهر في سد الذرائع لا في فتحها . وأكثر ما يجري الكلام في الذرائع ، يجري في سدها . فما هو سد الذرائع ؟ وما صلته بنظرية التقريب والتغليب ؟ .

فيما يخص السؤال الأول ، لا أريد أن أعيد هنا ما هو مسطر عند العلماء عن تعريف سد الذريعة ، وأدلته وحجته . فليس هذا من عادتي . ولكني أريد أن أذكر منه فقط ما يكون ذريعة إلى الدخول في السؤال الثاني ، وهو علاقة سد الذريعة بنظرية التقريب والتغليب .

وقد وقع تعريف الذريعة التي تُسد ، بتعريفات عديدة متقاربة ، وأنا أنقل منها ما

---

(1) قواعد الأحكام ١/ ٣.

(2) قواعد الأحكام ١/ ٣.

(3) قواعد الأحكام ١/ ٣.

يساعدني على المقصود ، وهما تعريفا القاضي عبد الوهاب ، والقرطبي .

قال القاضي عبد الوهاب :« الذرائع هي الأمر الذي ظاهره الجواز ، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع »[١] .

وقال القرطبي : « والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه ، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع »[٢] .

فكل من التعريفين قيَّد الذريعة ـ بمعناها الاصطلاحي ـ بقيد ، عبر عنه بعبارته الخاصة ، والمعنى واحد . وهو في تعريف عبد الوهاب ، قوة التهمة في التوصل بها إلى الممنوع . وهو في تعريف القرطبي : الخوف من استعمال المشروع للوقوع في الممنوع .

والتعبير بالخوف في تعريف القرطبي ، ليس المقصود به أي خوف ، ومُطْلَق الخوف ، أيّاً كان مبعثه ، وأيا كانت درجته ، ولا ينبغي أن يفهم هذا عن القرطبي أصلًا ، لأن أحدًا لم يقل بهذا ، لا من المالكية ـ المكثرين من سد الذرائع ـ ولا من غيرهم ، من باب أولى . بل الذي يقول به المالكية ـ والقرطبي منهم ـ هو ما عبر عنه عبد الوهاب بقوة التهمة ، وهو نفسه مقصود القرطبي بالخوف . فالمراد بالخوف قوة الظن ، التي تنشأ من كثرة إفضاء الوسيلة إلى المفسدة ، ومن كثرة التذرع بها عند الناس . وتزداد قوة الظن ـ فيزداد الخوف وقوة التهمة ـ عندما يصبح استعمال الذريعة المشروعة للوصول إلى الممنوع ، هو الغالب عند الناس .

فها هنا يصبح كل استعمال لتلك الذريعة متهما ، ويُخاف من إفضائه إلى ارتكاب المحظور . فهذا هو الخوف الذي يعنيه القرطبي ، ولا يصح أن يفهم غيره من إطلاقه الخوف ، في قوله « يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع » .

فليس هذا تقصيرًا أو تساهلا من القرطبي ، في التعبير والتعريف . بل تعبيره صحيح ، وهو استعمال قرآني أصيل ، على ما سيأتي بعد قليل . كما أن هذا التوضيح الذي

---

(1) الإشراف ١/ ٢٧٥.

(2) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٧-٥٨.

قدمته ليس دفاعًا عن القرطبي ، أو تكميلًا لنقص في تعريفه ، وإنما قدمته تمهيدًا لبيان الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ محمد هشام البرهاني ، حين ذهب يستدرك على تعريف القرطبي ، حيث قال عنه : « فإنه يجعل من الذرائع ، كل وسيلة يتصل بارتكابها خوف ، أيُّ خوف ، لأنه لم يقيد الخوف بحد معين . فقد يكون مجرد وهم ، أو شك ، أو احتمال ضعيف ، وهذا لا يتفق مع حقيقة الذريعة بالمعنى الخاص . فليس أي خوف من الإفضاء ، يدعو إلى سد الذريعة . بدليل إباحة زراعة العنب ، مع كونها مفضية في بعض الأحوال إلى الخمر ، وإباحةِ التجاور في البيوت ، مع كونه مفضيًا كذلك إلى الزنى ، فلا بد إذاً من غلبة الظن ، أو التحقق ، من أن الوسيلة مفضية إلى المفسدة ، أو الأمر المحظور . . » [1] .

وهذا الخطأ في فهم مقصود القرطبي ، إنما جاء من إغفاله لمعاني الخوف واستعمالاته سواء في القرآن الكريم ، أو في كلام العرب . فاستعمالات الخوف شبيهة باستعمالات الظن فكلاهما استعمل بمعنى الاعتقاد الراجح ، وبمعنى مطلق التوقع والاحتمال ، وبمعنى الوهم .

إلا أن الخوف يتضمن معنى زائدا عن معنى الظن ، وهو أن الخوف يعبر به عن المظنونات المكروهة والمحذورة . قال ابن عاشور :« والخوف توقع ما تكرهه النفس ، وهو ضد الأمن ... وترادفه الخشية » [2] .

والذي يهمني الآن من معاني الخوف ، هو توقع الشيء المكروه وظنه ، بدرجة قوية أو راجحة . وقد ورد هذا المعنى في مواضع عديدة من القرآن الكريم .

من ذلك قوله ﷻ : ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة:٢٢٩] .

قال ابن عاشور : « وقال بعض المفسرين : إن الخوف هنا بمعنى الظن ، يريد ظن

(1) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ٨٠ .

(2) التحرير والتنوير ٢/ ٤٠٩ .

المكروه ، إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه »[(١)] .

فبمقتضى الآية ، وبمقتضى هذا المعنى للخوف ، فإن الزوج لا يحل له أن يأخذ من زوجته الراغبة في الطلاق ، عوضا عن تطليقه لها ، إلا إذا أصبح واضحًا وراجحًا أن الحياة بينهما لن تستقيم وفق حدود الله وأحكامه . فإذا ظهر من خلال الوقائع والقرائن والأحوال ، ومن محاولات الصلح ، رجحان الإخلال بالحدود والأحكام الشرعية إن استمرت الزوجية بينهما ، فحينئذ يحق للزوج أن يأخذ العوض عن الطلاق ، ما دامت الزوجة هي التي طلبته وأصرت عليه ، من غير إضرار من جهة الزوج .

ومن هذا الباب أيضا قوله سبحانه : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [النساء:٣] .

نقل القاضي ابن عطية ، عن أبي عبيدة إن :« خفتم هنا ، بمعنى أيقنتم ، واستشهد بقول الشاعر :

.... **فقلت لهم خافوا بألفَيْ مدجج**

ولكنه رد عليه بقوله : « وما قاله غير صحيح ، ولا يكون الخوف بمعنى اليقين بوجه ، وإنما هو من أفعال التوقع . إلا أنه قد يميل الظن فيه إلى إحدى الجهتين ، وأما أن يصل إلى حد اليقين فلا »[(٢)] .

وفي نفس الآية نجد قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [النساء:٣] فمعنى الخوف الثاني في الآية هو معنى الخوف الأول . الخوف الأول يسمح بالتعدد ، والخوف الثاني يدعو إلى الامتناع عنه . وفي الحالتين فالمقصود بالخوف ما يَقوَى أو يترجح ، بناء على أسباب ملموسة مأخوذة بعين الاعتبار ، لا على مجرد التوهم والتخمين .

وعن الخوف الثاني في الآية ـ وهو الخوف من الوقوع في عدم العدل بين الزوجتين أو

---

(1) التحرير والتنوير ٢/ ٤٠٩.

(2) المحرر الوجيز ٤/ ١٣.

الزوجات ـ يقول الشيخ ابن عاشور :« فلا جرم أن يكون خوفه في كل مرتبة من مراتب العدد ، ينزل به إلى التي دونها »[(١)] .

وقال :« فتكون الآية دليلًا على مشروعية سد الذرائع إذا غلبت »[(٢)] .

ومن هذا الباب أيضًا قوله تعالى : ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:١٨٢] .

وقد تقدم في موضع سابق قول القرطبي : « في هذه الآية دليل على حكم بالظن »[(٣)] وهذا يعنى أن الخوف في الآية هو الظن الراجح ، لا احتمال وقوع الجنف والإثم .

ومن أوضح الآيات في استعمال الخوف للدلالة على ما ترجح وقوعه من المفاسد والمكاره ، قوله تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ [الأنفال:٥٨] .

والآية تتعلق بالمعاهدين من الأعداء ، إذا ظهر من أقوالهم وأحوالهم وتصرفاتهم ما ينبئ عن عزمهم على نقض العهد ، والإقدامِ على مهاجمة المسلمين . ففي هذه الحالة لا ينبغي للمسلمين أن يبقوا متغافلين ، متكلين على المعاهدة والأمان ، حتى يباغتهم العدو في عقر دارهم ، بل يجب أن يأخذوا بعين الاعتبار مقدمات الخيانة وبوادرها ، فيضعوا حدًا للاتفاقية ويُعلموا الطرف الآخر بذلك ، ثم يأخذوا أنفسهم بالاستنفار والاستعداد ، وربما المبادرة بالردع إذا كانت ضرورية .

والشاهد في الآية هو أن خوف الخيانة يبيح للمسلمين فسخ المعاهدة ، وإنما هو الخوف الذي ترجحت فيه خيانة العدو المعاهد ، وظهر ذلك بأسبابه ومقدماته ، وليس مجرد الاحتمال المحض ، فهذا وارد من يوم عقد المعاهدة ، فلا يبيح فسخها .

قال ابن عطية في تفسير الآية : « وخوف الخيانة : بأن تبدو جنادع[(٤)] الشر من قِبل

---

(1) التحرير والتنوير ٤/ ٢٢٥.

(2) نفسه ٢٢٣.

(3) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٧١.

(4) **الجنادع** : دواب صغيرة تكون في جحور اليرابيع ، تخرج إذا دنا الحافر من قعر الجحر ، فيقال : بدت جنادع الضب . ويضرب مثلا لمن يأتي شره قبل أن يرى . والمقصود هنا : العلامات والأخبار التي تنبئ عن نية الخيانة والغدر .

المعاهدين ، وتتصل عنهم أقوال ، وتتحسس من تلقائهم مبادئ [1] الغدر . فتلك المبادئ معلومة ، والخيانة ـ التي هي غايتهم ـ مخوفة لا متيقَّنة ـ حينئذ يُنبَذ إليهم على سواء . فإن التزموا السلم على ما يجب وإلا حوربوا .

وقال يحيى بن سلام [2] : تخاف في هذه الآية بمعنى : تعلم ، وليس كذلك » [3] .

وفي القرآن الكريم آيات أُخَرُ ، جاء فيها الخوف مستعملًا في توقع المفاسد والمكاره ، توقعًا قويًا توحي به الأحوال والعلامات .

وبهذا المعنى أيضًا يستعمل لفظ « الخشية « وقد تقدمت قصة موسى وهارون مع عبَدَة العجل ، وفيها قول هارون لموسى ، كما قال الله تعالى : ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه:٩٤] .

ومنه قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء:٢٥] .

وهذه الآيات ونحوها في القرآن تشهد لمبدأ سد الذرائع ، وتجعل منه أصلًا أصيلًا للتشريع الإسلامي ، ولم أجد من استشهد له بدلالة هذه الآيات ، باستثناء الإشارة الخاطفة التي قدمتُها للشيخ ابن عاشور .

والحقيقة أن مغزى الآيات ودلالتها العامة أبعد وأوسع من مجرد الدلالة على مشروعية سد الذرائع ، إنها تدل على وجوب التوقي والاحتياط لما يتوقع ويخشى من المفاسد ، وتدل على وجوب المبادرة إلى منع المفاسد وهي في مهدها وأول ظهورها ، وهذا يفرض على المسلمين ـ أفرادًا ومجتمعات ، وعلماء وولاة ـ أن يكون سلوكهم العام مطبوعًا بهذا الطابع ، وهو طابع اليقظة والاحتياط والوقاية والمبادرة . وما سد الذرائع ـ وهو مسلك تشريعي ـ سوى جانب من هذا السلوك العام الذي تحتمه الآيات المذكورة ونظائرها .

---

(1) المقصود بالمبادئ : المقدمات والبدايات الأولى للإقدام على الغدر.

(2) يحيى بن سلام التميمي ، توفي سنة ٢٠٠ للهجرة ، صاحب أقدم تفسير كامل للقرآن يوجد اليوم ، وقد أعلن عن وجوده بتونس الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه (التفسير ورجاله) .

(3) المحرر الوجيز ٨/ ٩٥.

على أن هذا السلوك لا ينبغي أن ينبني على مجرد الهواجس والوساوس ، وعلى مجرد الأوهام والتخيلات ، ولا حتى على الفلتات والاستثناءات ، بل يجب أن يُبنى على معطيات واقعية ملموسة ، وعلى توقعات راجحة ، أو قوية على الأقل ، خاصة وأنه قد يتضمن منع المباحات والمطلوبات ، أوتقييد الحريات .

وتَوَقُّع إفضاء الوسيلة المشروعة إلى المفسدة ، يتفاوت ويختلف . ويمكن ترتيب احتمالات الإفضاء إلى الدرجات التالية :

١ـ الإفضاء المحقق .

٢ـ الإفضاء القريب من القطع .

٣ـ الإفضاء الغالب .

٤ـ الإفضاء الكثير .

٥ـ الإفضاء القليل .

٦ـ الإفضاء النادر .

والعلماء حين ينظرون في حكم الذرائع وما يسد منها وما لا يسد ، فإنهم ينظرون إليها من خلال هذه الدرجات ، دون أن يغفلوا ـ طبعا ـ المعايير الأخرى للتغليب بين المصالح والمفاسد ، فما الذي حكموا بسده من الذرائع ضمن هذه الدرجات ، وما الذي لم يسدوه منها ؟

١ـ الإفضاء المحقق :

فأما حين يكون الإفضاء قطعيا فالأمر واضح ، لأن الدخول في الذريعة يساوي تماما الدخول في المفسدة المتذرع إليها ، والذرائع في مثل هذه الحالة تكون محرمة بالنص ، إما بالنص على الذريعة نفسها ، كتحريم عقد الربا ، باعتباره ذريعة إلى أخذ الربا ، وإما بتحريم الفعل المقصود ، فيكون تحريم وسيلته ملازما ومساويا لتحريم المفسدة نفسها ، ما دام الإفضاء قطعيا ، كتحريم قتل النفس بغير حق . فكل وسيلة تفضي قطعا إلى الموت ، كالإلقاء في البحر ، أو إطلاق الرصاص في اتجاه الناس ، أو إضرام النار في

مكان مأهول ، فاستعمال هذه الوسائل محرم تحريم القتل نفسه ولو لم يتعمد القتل . وهذه الدرجة واضحة ومسَلَّمة .

ويلحق بها ما يكون إفضاؤه قويًا جدًا ، وقريبًا من القطع . فحكمه التحريم بلا خلاف . لأن النادر لا حكم له ولا عبرة به ، مثاله من يكون وحده ، وهو أعزل من كل سلاح ، أو معه سلاح ضعيف جدًا ، ثم يهاجم الجنود الأعداء المدججين بالسلاح ، وهم ينظرون . فهذا هلاكه محقق أو شبه محقق ، وتصرفه ذريعة إلى قتله ، فلا يجوز . وكذلك من يدفع ولده الصغير إلى الكفار ليقيم عندهم ، ويتربى في أحضانهم ، ويتعلم في مدارسهم ، وهو عاجز عن تفقده في دينه ، والتأثير عليه في أفكاره وخلقه ، فهذا الابن مآله الكفر ، بنسبة شبه قطعية . فهذا أيضا لا يجوز الإقدام عليه مهما تكن الدوافع ، ومهما تكن « المصالح » المنشودة من ورائه .

وقد جمع القرافي هاتين المرتبتين في قسم واحد من أقسام الذرائع ، وهو القسم المجمع على سده .

قال :« الذرائع ثلاثة أقسام : قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه ، كحفر الآبار في طرق المسلمين ، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها . وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم[1] ، وسب الأصنام ، عند من يُعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها »[2] .

٢ـ الإفضاء القليل :

أي ما كان إفضاؤه إلى المفسدة قليلا أو نادرا ، كركوب السيارات وسياقتها ، وكثرة السفر للتجارة أو غيرها من الأعمال ، وكإجراء الجراحات اللازمة للتداوي ، فهذه الأعمال تجلب أحيانا مفاسد وأضرارا ، وقد تتسبب أحيانا في الموت . ومع ذلك ، يجوز الإقدام عليها . وفي هذا النوع يقول ابن عبد السلام :« ما لا يترتب مسبَّبه (من المفسدة)

---

(1) نظيره مما يقع اليوم : بيع الأطعمة الفاسدة الضارة ، والأدوية السامة التي تسبب الموت ، أو الأمراض المحققة . وكذلك إلقاء النفايات السامة في مياه الشرب ، أو في الأراضي الرعوية أو الزراعية.

(2) الفروق : الفرق ٥٨.

إلا نادرا ، فهذا لا يحرم الإقدام عليه ، لغلبة السلامة من أذيته . إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خشية وقوع المفاسد النادرة » (١) . وهذا النوع أدرجه القرافي ضمن الذرائع المجمع على عدم منعها « وأنه ذريعة لا تسد ، ووسيلة لا تحسم ، كالمنع من زراعه العنب خشية الخمر ، فإنه لم يقل به أحد ، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى » (٢) .

فهذا النوع لا يؤثر على مصلحيته ومشروعيته إفضاؤه بنسبة قليلة إلى المفاسد ، لأن هذا هو مقتضى التغليب الجاري في الشريعة على نطاق واسع . ثم هذا هو مقتضى ما تقرر من أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود ، وأن المعول عليه هو الاختلاط والتغليب . بل من العلماء ـ كما رأينا ـ من يذهب إلى انعدام المصالح الخالصة . ولهذا يقول الشاطبي عن هذا النوع :« ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا ، فهو على أصله من الإذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبة ، فلا اعتبار بالندور في انخرامها ، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة » (٣) .

٣ـ الإفضاء الغالب :

أما إذا كان الإفضاء إلى المفسدة غالبا ، فقد وقع فيه وفي جزئياته الخلاف بين العلماء . والحكم هنا يتجاذبه كون هذه الوسائل في الأصل مشروعة ومباحة ، وكونها تفضي في الغالب إلى المحظور . فهذا نوع من تعارض الأصل والغالب ، الذي سبق التطرق إليه من زاوية أخرى أعم (٤) .

وبصفة عامة ، فإن التمسك بالأصل هنا هو مذهب الشافعي والشافعية ، وأشد منهم في ذلك الظاهريةُ ، وأما اعتبار الغالب ، فأكثر ما نجده عند مالك والمالكية ، ولهذا فهم يقولون بسد هذا النوع من الذرائع ، ويليهم في ذلك الحنابلة فالحنفية .

---

(1) قواعد الأحكام ١/ ٨٥.

(2) الفروق : الفرق ٥٨.

(3) الموافقات ٢/ ٣٥٨.

(4) راجع ذلك في « الضابط الخامس » ، من ضوابط نظرية التقريب والتغليب ، من هذا البحث .

ومن أمثلته : الزواج بالكتابيات . حكمه الأصلي الجواز ، كما دل على ذلك كتاب الله تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [المائدة:٥] . ومع هذا فقد ذهب عدد من العلماء إلى كراهته إذا كان يسبب فتنة ما للأزواج المسلمين ، وللنساء المسلمات ، بسبب الإعراض عنهن ، إلى غير ذلك من الآفات المحتملة .

غير أن ما أقصده الآن من مسألة الزواج بالكتابيات ، هو الزواج بهن في أوطانهن من قِبل أبناء المسلمين ، من طلبة وعمال ، ممن تطول إقامتهم أو تدوم . فقد أصبح الغالب عليه وعلى الواقعين فيه ، الوقوع في عدد من المفاسد والمحرمات ، يقع فيها الزوج المسلم نفسه ، ويتعرض لها الأبناء بدرجة أشد . وقد يصل ذلك إلى حد التنصر ، وقد يؤدي إلى حياة إلحادية لادينية ، وهي أسوأ من التنصر . وقد ينشأ الأبناء مذبذبين لا إلى الإسلام ولا إلى النصرانية ولا إلى اللادينية . وقد يصبح الزوج نفسه على هذه الحالة . وأما الإفضاء إلى ارتكاب المحرمات العملية ، كالخمر ، والخنزير وعدم الصلاة ، فحدث ولا حرج . فهذه من الحالات التي تدخل في هذا النوع .وهي مختلَف في سدها ، أو إبقائها على أصل إباحتها .

وقد تولى كثير من العلماء المالكية الدفاع عن سد هذا النوع من الذرائع ، وجمعوا له ما أمكن من الأدلة والشواهد [1] .

والذي أريد أن أضيفه في هذا الصدد ، هو أن كل ما قدمته عن (نظرية التقريب والتغليب) وأدلتها ، وتطبيقاتها ، شاهد لسد هذا النوع من الذرائع ومقتض له ، وبصفة خاصة ما قدمته في المعيار الرابع من معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة ، فهو جار هنا .

ثم إن القياس المصلحي الصحيح يقتضي سد هذا النوع من الذرائع ، فقد جاء النص بتحريم عدد من الذرائع المأذونة في الأصل ، وذلك في الحالات التي تفضي فيها إفضاءً

---

(1) انظر : الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٧-٥٩ ، والموافقات ٢/ ٣٥٩-٣٦٤.

غالبًا إلى المفسدة . ومن ذلك تحريم الهدية للحكام من أمراء وقضاة ونحوهم من ذوي المسؤوليات العامة . والهدية في الأصل مشروعة بل مرغب فيها ، ولكن الهدية إلى الأصناف المذكورين تفضي في الغالب إلى المحاباة والتحيز ، فاقتضى ذلك تحريمها كما جاء ذلك في الحديث الصحيح . فالقياس على الذرائع المحرمة بالنص ، يقتضي منع المباح المفضي غالبًا إلى المحظور ، على غرار ما فعل الشارع في هذا المثال وغيره . ذلك أن الشريعة ، كما يقول ابن القيم : « لا تفرق بين متماثلين البتة ، ولا تحرم شيئًا لمفسدة وتبيح ما مفسدته مساوية لما حرمته أو راجحة عليه ، ولا تبيح شيئًا لمصلحة وتحرم ما مصلحته مساوية لما أباحته البتة »[1] .

٤ـ الإفضاء الكثير غير الغالب :

بقي النوع الرابع من الذرائع ، وهو الذي يفضي إلى المفسدة كثيرا ، أي لا هو قليل ، ولا هو غالب .

وهذا النوع قد تفرد المالكية تقريبًا ، بالذهاب إلى منعه سيرا على منهجهم في الردع عن المفاسد والمقاصد السيئة ، والمبالغة في التوقي والاحتياط ، وهم كثيرًا ما يوصفون بالمبالغة والإفراط في سد الذرائع .

فعلى هذا المنهج ، يذهبون إلى منع كثير من التصرفات المشروعة في أصلها ، والصحيحة في شكلها ، إذا كثر في الناس التذرع بها إلى غير المشروع .

قال المقري :« قالت المالكية : إذا كانت صورة الجواز مما يكثر القصد بها إلى الممنوع اعتبرت اتفاقا »[2] .

وأشهر أمثلة هذا النوع عند المالكية ، البيوع التي يتحايل فيها بعض الناس ، فيجرونها على صور وأشكال صحيحة ، ولكنها في حقيقتها تكون عندهم وسيلة لإمضاء ما لا يجوز ، وخاصة منه التعامل الربوي . ولهذا ترجم عليها ابن رشد بقوله :

---

(1) بدائع الفوائد ٣/ ١٤١.

(2) القواعد : القاعدة ٩٩٦.

« باب في بيوع الذرائع الربوية »[1] .

وهذا النوع من الذرائع إذا عرضناه على أصل التغليب ، وجدناه لا يقتضي سده ومنعه ما دام إفضاؤه إلى المفسدة ليس غالبًا ، بل الغالب هو الإفضاء إلى المصالح المشروعة ، التي وضعت تلك الذرائع لأجلها . فهذا وجه من النظر إلى المسألة . وفيه يقول الشاطبي : « والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن ، كمذهب الشافعي وغيره . ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ، إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه .... . »[2] .

إلا أن المالكية نظروا إلى المسألة من وجوه أخرى فمالوا إلى المنع ، من ذلك بعض الأحاديث والآثار التي سدت بعض الذرائع ولو أن إفضائها لا يكون غالبا ، كالوعيد الذي جاء في الحديث ، في شأن التعامل بالعينة ، حيث قال ﷺ : « **إذا ضن الناس بالدينار والدرهم ، وتبايعوا بالعينة ، واتبعوا أذناب البقر ، وتركوا الجهاد في سبيل الله ، أنزل الله بهم بلاء ، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم** »[3] ، ومثل الاستنكار الشديد الذي ورد عن عائشة رضي الله عنها ، على من باعت غلاما بثمانمائة درهم نسيئة ، واشترته بستمئة نقدا »[4] وهو الحديث الذي يعتبره المالكية أصلًا لهم في سد الذرائع التي تستعمل حيلًا لإحلال الحرام .

ولعل أهم الوجوه التي حدت بالمالكية إلى سد هذا النوع من الذرائع ، هو أن التذرع بها إلى المحظور غالبًا ما يكون مقصودًا عند من يقع فيه . فالمنع آتٍ من اجتماع كثرة الإفضاء ، مع قصد الوصول إلى ما هو محرم . وقد نص عدد من المالكية على اعتبار القصد السيئ في هذا المنع عندهم . ففي جواب القرافي على اعتراضات الشافعي قال : « واحتج أيضا بأن العقد المقتضي للفساد لا يكون فاسدا ، إذا صحت أركانه ، كبيع السيف

---

(1) بداية المجتهد ٢/ ١٢٤ .

(2) الموافقات ٢/ ٣٦١ .

(3) رواه أحمد وأبو داود (انظر : منتقي الأخبار ، باب ما جاء في بيع العينة).

(4) رواه الدارقطني (منتقى الأخبار : باب من باع سلعة نسيئة لا يشتريها بأقل مما باعها).

من قاطع الطريق ، والعنب من الخمار ، مع أن الفساد في قطع الطريق أعظم من سلف جر نفعا ، لما فيه من ذهاب النفوس والأموال ، وجوابه : أن الفساد ليس مقصودا للقصد بالذات ، بخلاف عقود صور النزاع ، فإن الأغراض الفاسدة هي الباعثة على العقد ، لأنه المحصل لها . والبيع ليس محصلاً لقطع الطريق وعمل الخمر » (1) .

و نقل عن صاحب « الجواهر » (2) قوله : « و ضابط هذا الباب : أن المتعاقدين إن كانا يقصدان إظهار ما يجوز ، ليتوصلا به إلى ما لا يجوز ، فيفسخ العقد إذا كثر القصد إليه اتفاقا من المذهب ، كبيعٍ جر نفعًا ، فأما مع ظهور ما يبرئ من التهمة فجائز ... » (3) .

و الشاطبي أيضا نبه على أن منع هذا النوع من الذرائع عند المالكية منظور فيه إلى القصد السيء ، قال : « فالتسبب المأذون فيه قوي جدا ، إلا أن مالكًا اعتبره في سد الذرائع ، بناء على كثرة القصد وقوعا . و ذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه ، لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا هو كثرة الوقوع في الوجود » .

و الخلاصة : أن سد هذا القسم من الذرائع عند المالكية يرجع إلى ثلاثة اعتبارات :

١- كثرة الإفضاء إلى المحظور .

٢- كثرة القصد إلى ذلك المحظور .

٣- الشواهد المأثورة في سد الذرائع من هذا النوع .

فهل تنهض هذه الاعتبارات حجة كافية لمنع ما هو مأذون ، و حظر ما هو مباح ؟

في تقديري أن هذه الاعتبارات لا تكفي وحدها لتغليب كفة التحريم :

---

(1) الفروق : الفرق ١٩٤.

(2) كتاب : (الجواهر الثمينة في مذهب عالم أهل المدينة) ، لأبي محمد عبد الله بن محمد الجذامي المعروف بابن شاس ، ت ٦١٠ بدمياط . و قد غلط محمد هشام البرهاني ، فنسب الكتاب إلى الأبي. (سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ١١٤ و الظاهر أنه يقصد بالأبي: صالح بن عبد السميع ، صاحب (جواهر الإكليل ، شرح مختصر العلامة خليل) ، و هو من أهل القرن الرابع عشر ، فكيف ينقل عنه القرافي في القرن السابع !!

(3) الفروق ١٩٤.

١- لأن كثرة الإفضاء مغلوبة بالكثرة الغالبة ، و هي الاستعمال المشروع للذريعة المشروعة ، و إهدار القدر المغلوب لفائدة القدر الغالب هو الأصل المطرد في أصول الشريعة وفروعها ، فهذا منه . أما محاولة إقامة الكثير مقام الأكثر ــ كما ذهب إلى ذلك الشاطبي ــ ففيها تعسف واضح . و لهذا تعقبه الشيخ دراز بقوله : « مجرد الاشتراك في التعبير بلفظ(كثرة) لا يفيد في الاشتراك في الحكم . فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال »[1] .

٢- ما قيل في كثرة الوقوع يقال في كثرة القصد ؛ فليست كثرة القصد السيء أولى بالاعتبار والمراعاة من الكثرة الغالبة المضادة لها ، بل العكس هو الصحيح ، و القصد السيئ إنما يؤثر على الحكم في حق صاحبه لا في حق العموم ، فمن قصدوا التوصل إلى الممنوع ، بسلوك الطريق المشروع فهم آثمون مرتكبون للحرام سواء كان هذا التذرع كثيرًا أو قليلًا أو نادرًا ، بل حتى لو كان مرتكبه شخصًا واحدًا لا ثاني له و في مرة واحدة لا غير ، أما أن تفسد الأقلية مصالح الأكثرية ، و تضيق عليها ، و تحرمها ما شرعه الله تعالى وأذن للناس فيه فلا ، وفي القرآن الكريم على لسان موسى عليه الصلاة والسلام : ﴿أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ﴾ [الأعراف:١٥٥] .

٣- أما الأحاديث و الآثار المستشهد بها ، فبعضها يتعلق بحالة الإفضاء الغالب إلى المفسدة . و بعضها يخص ذوي القصد السيئ في تذرعهم بما هو مشروع ، فلا يصح تعميمها .

على أن هناك أمرين لابد من أخذهما بعين الاعتبار في مسألتنا ، و هما :

١ـ النظر إلى خطورة المفسدة المتذرع إليها . فكلما عظم خطرها : مرتبةً ، أو نوعًا ، أو مقدارًا ، أو أثرًا ، لزم الاحتياط في التوقي منها و سد سبلها أكثر . و العكس بالعكس . فإذا كان فيها مثلًا خطر على الدين أو الأنفس ، فالمنع راجح و لو كان احتمال الوقوع ليس غالبًا . بخلاف ما إذا تعلقت بالمال مثلًا .

٢ـ النظر إلى المصلحة التي تفوت الناس ، عند سد الذريعة عليهم فإذا كانت مصلحة

---

(1) الموافقات ٢/ ٣٦٢ الهامش ٢.

ضئيلة القدر ، أو لا تتعدى مرتبة التحسينيات أو يوجد لتحصليها طرق أخرى غير الطريق الذي قد يفضي إلى الفساد ، فإن سدها يكون مقبولا ، دونما حاجة إلى تحقق غلبة الإفضاء إلى المفسدة . أما حين يكون سد الذريعة مستلزمًا لتفويت مصلحة كبيرة ، و إلحاق حرج بالناس ، فالأمر يختلف ، و لابد من اشتراط الغلبة . و قد تعظم أهمية المصلحة ، و تشتد الحاجة إليها ، و يشتد الحرج بتفويتها ، فلا تسد ذريعتها حينئذ ، لا بكثرة إفضاء ، و لا بغلبته ، و لا سيما إذا تضاءلت المفسدة المتوقعة .

و دليل هذا ـ إن كان يحتاج إلى دليل ـ هو أن ما حُرِّم للذريعة يباح عند الحاجة ، و لو كان تحريمه أصليا منصوصا . قال ابن القيم : « و ما حُرِّمَ سدًا للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة ، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل ، و كما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر ، و كما أبيح النظر للخاطب و الشاهد و الطبيب و المعامل ، من جملة النظر المحرم . وكذلك تحريم الذهب و الحرير على الرجال ، حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء ، الملعون فاعله ، و أبيح منه ما تدعو إليه الحاجة . . »[(١)] .

و قال ابن تيمية : « و الشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم ، إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم »[(٢)] .

و في ضوء هذه المعادلة و هذه الموازنة . تتحدد الذرائع المباحة التي قد تحظر و الذرائع المحرمة التي قد تفتح . فليست احتمالات الإفضاء دائمًا هي العنصر الحاسم الوحيد .



---

(1) إعلام الموقعين ٢/ ١٦١ .

(2) القواعد النورانية ١٣٣ .

المبحث الرابع

هل الغاية تبرر الوسيلة ؟

صياغة هذا العنوان قد تدعو الكثيرين إلى استنكاره من جهتين :

١- من جهة المضمون ، حيث إني وضعت المبدأ الشهير و الممقوت « الغاية تبرر الوسيلة » في صيغة تساؤل ، بينما أهل المبادئ و الفضائل لا يذكرونه إلا في سياق الإنكار والاستهجان .

٢- من جهة التعبير ، حيث حافظت على لفظ (تبرر) ، و هو لفظ لا وجود له بهذا المعنى في اللسان العربي . و هذا الإنكار الثاني يختص به الحريصون على سلامة اللغة العربية ، و على إبعاد الاستعمالات الصحفية والعامية و الدخيلة عنها ، أو على الأقل إبعاد هذه الاستعمالات عن الكتابات العلمية .

أما الاستنكار الأول ، فهو موضوع هذا المبحث .

وأما الاستنكار الثاني ، فعذري فيه ، إني أريد معالجة كلمة سائرة ، أصبحت كالمثل شهرة و صياغة . ففضلتُ أن أحافظ على العبارة ، كما هي محفوظة ومتداولة . فذلك أدل على المقصود و أسرع في الإفهام . فلهذا لم أستعمل عبارة (تسوغ) أو (تجوز) بدل الكلمة الرديئة (تبرر) .

وأنتقل إلى مضمون المسألة ، مسألة : الغاية تبرر الوسيلة .

يذكر هذا المبدأ عادةً مقرونا بالرفض والإنكار ، نظرًا لما ارتبط به من معاني الدناءة والخسة ، بفعل الممارسات التي تمت بمقتضاه ، و بحكم التاريخ الذي رافق رواج هذا المبدأ .

و قد ارتبط هذا المبدأ بصفة خاصة ، بالكاتب الإيطالي الشهير نيقولا

مَكْيافيلي [1] ، صاحب كتاب (الأمير) و هو الكتاب الذي أصبح إنجيل الحكام في أوروبا و غيرها منذ ظهوره إلى الآن .

ولشدة الارتباط بين مكيافيلي ومبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) ، أصبح كثيرٌ من النَّاس يعبرون عن مضمون هذا النهج « بالمكيافيلية » ، و قد يقولون « الأساليب المكيافيلية » ، إشارة منهم إلى ما عبر عنه مكيافيلي وتبناه في كتابه (الأمير) ، من آراء تستخف بالقيم الأخلاقية ، وتدعو إلى نقضها وتجاهلها ، في سبيل المحافظة على الإمارة و على الحكم ، و في سبيل سحق المخالفين المناهضين ، و في سبيل بناء عظمة الدولة و توطيد دعائمها .

يقول الأستاذ فاروق سعد ، ملخصًا هذا الجانب من الفكر السياسي عند مكيافيلي : « و انطلاقا من اعتبار مكيافيلي أن غاية السياسة هي المحافظة على قوة الدولة ، و العمل على ازديادها ، فقد عني في كتاباته بالوسائل التي تحقق قوة الدولة و تُمكنها من توسيع سلطانها في الخارج . والوسائل التي يقصدها مكيافيلي لم تكن تقوم على المقاييس المسلم بها ، و سيما المقاييس الأخلاقية . ذلك أن المهم والأولى هو تحقيق الغاية المنشودة ، ولا عبرة في الوسيلة الموصلة إليها . ومن هنا تبرير مدح مكيافيلي للحكام الذين يحققون تركيز سلطتهم وقوة دولهم ، دون الأخذ بعين الاعتبار الوسائل التي لجؤوا إليها لتأمين ذلك ، ودون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم و المسلمات الأخلاقية ... ... » [2] .

حذر مكيافيلي من سوء مغبة مَن أسماهم « بالأمراء الخياليين » ، الذين يتعلقون بالأخلاق الفاضلة التي تودي بحكمهم و دولهم ، مثل الصدق والرقة والوفاء والكرم .

ونوه « بالأمراء الواقعيين » ، الذين يحرصون أولًا وقبل كل شيء على النجاح والتفوق والنصر . و يتمكنون من تثبيت سلطانهم و هيبة دولهم ، ولو اقتضى ذلك الغدر ، و نكث العهود ، و البطش ، و القسوة ... . . » [3] .

---

(1) **نيقولا مكيافيلي – Niccola Macchiavelli** ولد و مات بجمهورية فلورنسا بايطاليا (١٤٦٩ –١٥٢٧) عمل في الوظائف السياسية ، ثم أبعد من مهامه بعد سيطرة أسرة المديشي على الحكم في فلورنسا ، من مؤلفاته : (المطارحات) و (الأمير) .

(2) تراث الفكر السياسي قبل (الأمير) وبعده ، بحث ملحق بكتاب (الأمير) ص ٢٤٧.

(3) انظر: الأمير : ١٣٥–١٣٧.

يقول : « وعليه (أي الأمير) ألا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب ، إذا رأى ألا سبيل له إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها ، إذْ أن التعمق في درس الأمور ، يؤدي إلى العثور على أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل ، تؤدي إذا اتبعت إلى دمار الإنسان . .» [١] .

ويقول في موضع آخر : « الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، و تمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وإرباكها ، وتغلبوا أخيرًا على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم » [٢] وينبه على أن الأمير القوي الناجح ، لا يكفيه أن يكون أسدًا ، بل لابد أيضًا أن يكون ثعلبًا ، ويؤكد « على أن أولئك الذين تمكنوا من تقليد الثعلب تقليدًا طيبًا قد نجحوا أكثر من غيرهم ، ولكن الضرورة تحتم على الأمير الذي يتصف بهذه الصفة ، أن يجيد إخفاءها على الناس ، وأن يكون مُداهنًا كبيرًا ، ومرائيا عظيما . .» [٣] .

وقد قدم نموذجًا « مثاليًا » في هذا الباب ، وهو البابا واليكساندر السادس الذي يقول عنه مكيافيلي : « لم يقم بأي عمل سوى خداع الآخرين ، ولم يفكر بأي شيءٍ سوى ذلك . وكان يجد دائمًا الفرصة للنجاح في خداعه . ولم يكن ثمة من يفوقه مهارة في تقديم الوعود وإغداق التأكيدات ، داعما إياها بالأيمان المغلظة ، في الوقت الذي لم يكن هناك من هو أقل تمسكًا بها . ومع ذلك فقد نجح دائمًا في خداعه . إذ أنه كان يتقن هذه الطريقة في معالجة الأمور » [٤] .

غير أن العبارة الجامعة في كلام مكيافيلي ، وهي التي أصبحت شعارًا مشهورًا يتبعه من شاء ، هي قوله :« وفي أعمال جميع الناس ، ولا سيما الأمراء ـ وهي حقيقة لا استثناء فيها ـ تبرر الغايةُ الواسطة » [٥] .

---

(1) الأمير ١٣٧ .

(2) نفسه ١٤٧ .

(3) الأمير ١٤٩ .

(4) الأمير ١٤٩ .

(5) الأمير ١٥٠، ١٥١ .

هذه هي العبارة التي شاعت ترجمتها بصيغة : « الغاية تبرر الوسيلة » ، شاعت وهي محملة بمعاني البطش والغدر والنفاق والرياء والمراوغة والمخاتلة ، باعتبار أن ميكافيلي مدح هذه الصفات ، وأكد أنه لابد للأمير من سلوكها إذا كان في ذلك إنجاح أعماله وتحقيق غاياته . فكان من الطبيعي جدًا أن يتلقى الناس هذا المبدأ بكثير من الاشمئزاز والإنكار ، وخاصة المسلمين .

ومن هنا دأب الكثير من الكتاب الإسلاميين على مهاجمة هذا المبدأ وإنكاره بصفة مطلقة ، ودأبوا على تبرئة السلوك الإسلامي منه ، ودأبوا على التأكيد أن الإسلام لا يقبل لتحقيق الغاية الشريفة إلا الوسيلة الشريفة ، وأن الغاية السامية والجليلة لا تسوغ بحال من الأحوال ، استعمال وسيلة غير مشروعة . وهذا كلام صحيح في جملته ، ولا سيما من الناحية الخطابية الوعظية . أما من الناحية العلمية والفقهية ، فيحتاج إلى تدقيق وتفصيل ، أو إلى تقييد وتخصيص .

إن المستقرئ للأحكام الشرعية ، ولقواعد الاجتهاد عند فقهائنا ، يجد من المسلمات التي لا غبار عليها ، أن للمقاصد تأثيرًا على حكم الوسائل ، وأن للغايات تأثيرًا على أحكام التصرفات . فهذا أصل لا غبار عليه . وإنما يقع التفاوت بين العلماء في مدى إعماله ، وفي حدود ذلك وشروطه . وقد قدمت ــ غير بعيد- بعض ما يدل على ذلك وينص عليه من الأدلة ومن أقوال العلماء ، وبينت أن أحكام الوسائل تتبع أحكام مقاصدها .

وإذا كان من غير الممكن قبول مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) على عمومه ، وعلى علاته ، وعلى ما شحن به من آراء مكيافيلية ، فإن من غير السليم أيضًا ما يتجه إليه كلام بعض الكتاب الإسلاميين ، من إنكار لكل تأثير للغايات على أحكام الوسائل ، مما يؤدي إلى جمود في الفكر والعمل ، بل قد يؤدي بالمسلمين إلى تفويت الكثير من مصالحهم المشروعة . فيجب أن نحذر من تأثير رد الفعل ، وأن نحذر الإفراط في مثالية ساذجة تشل أفكارنا وأعمالنا ، مثلما نَحذر النموذج المكيافيلي والبيئة التي أفرزته ، وأن نلتمس الحق والصواب ، ونتمسك بهما . وحبلنا المتين في هذا المسلك هو المنهج العلمي

النزيه ، الذي لا يخاف في الله لومة لائم .

يجب أن نتبين أولًا أن ما اعتبره مكيافيلي غايات نبيلة ومقاصد جليلة ، لا يُعد عندنا غاية بالمرة ، أي ليس غاية مشروعة . فليس من غايات المسلمين ، وليس من غايات الحكم عندهم قهر الشعوب ، ومحق المعارضين ، وفرض هيبة ظالمة على الجمهور ، وعلى الحكام المجاورين ، وبعبارة أخرى : الغاية عند مكيافيلي هي أن تكون كلمة الأمير ودولته هي العليا ، بينما الغاية عندنا هي أن تكون كلمة الله وشريعته هي العليا .

وكلمة الله لا يمثلها لا الأمير المسلم ولا جيشه ولا دولته ، كلمة الله هي كتابه وسنة نبيه ﷺ ، بينما مكيافيلي يضع في هذه المنزلة الأمير ومصلحته ، وقوته وانتصاره . وهكذا يختلف مفهوم الغاية ومفهوم الوسيلة اختلافًا تامًا وأساسيًا .

وإذا كانت غاية الغايات عند المسلمين في هذه الدنيا ، هي أن تكون كلمة الله هي العليا ، فإن كلمة الله قد تضمنت كل مصالح العباد ، وتضمنت أسمى مراتب سعادتهم ، وقد بينتُ ذلك في المعيار الأول من معايير الترجيح بين المصالح .

فلو قلنا نحن المسلمين (الغاية تبرر الوسيلة) ، فإن الغاية عندنا ليست هي الغاية عند ميكافيلي وأهله .

فإذا اتضح هذا على وجه الإجمال ، أقول : إن الغايات التفصيلية لحياة المسلم ولكافة أفعاله ، إنما تستمد مشروعيتها من الشرع . وكذلك الوسائل التي يسلكها ، للشرع فيها حكمه وهديه . ومن حكمه وهديه أن بعض الوسائل غير المشروعة ، يمكن أن تباح ، وأن تأخذ حكم المشروعية بالنظر إلى غاياتها ، ولذلك حدوده وضوابطه . وأبدأ أولًا بعرض بعض الأمثلة .

ثبت في الصحيحين ، وفي غيرهما من كتب الحديث والسيرة وأسباب النزول ، أن الصحابة ، ومعهم رسول الله ﷺ لما حاصروا بني النضير من اليهود ، اعتصم هؤلاء داخل حصونهم . فعمد الصحابة إلى قطع بعض نخيلهم وتحريقه ، لما في ذلك من إضعاف لمعنويات العدو . فأفسدوا من ذلك بعض النخلات ، قيل : اثنتين ، وقيل ستًا .

فقال اليهود : يا محمد ، ألست تزعم أنك نبي تريد الصلاح ؟ أفَمِنَ الصلاح قطع النخل وحرق الشجر ؟ وهل وجدت فيما أنزل عليك إباحة الفساد في الأرض ؟ .

وكأني باليهود يريدون بهذا الكلام شل حركة المسلمين وإعجازهم عن المواجهة ، وعن أسباب النصر ، بينما يستبيحون لأنفسهم كل شيء ويسلكون لحرب المسلمين كل سبيل : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ .

[آل عمران:٧٥]

وحتى يكون الحكم واضحًا فيما فعله المسلمون بإذن النبي ﷺ ، وحتى لا يكون لكلام اليهود أي تأثير على المسلمين ، أنزل الله تعالى قوله : ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر:٥] .

قال العلامة ابن عاشور : « والمعنى : أن ما قطعوا من النخل ، أريد به مصلحة إلجاء العدو إلى الاستسلام ، وإلقاء الرعب في قلوبهم ، وإذلالهم ، وأن ما أُبقي لم يقطع ، في بقائه مصلحة ، لأنه آيلٌ إلى المسلمين فيما أفاء الله عليهم . فكان في كلا القطع والإبقاء مصلحة . فتعارض المصلحتان ، فكان حكم الله تخيير المسلمين » .

قال : « ومن هذه الآية أخذ المحققون من الفقهاء أن تحريق دار العدو وتخريبها وقطع ثمارها جائز ، إذا دعت إليه المصلحة المتعينة » [١] .

فالقيام بأعمال الإتلاف والإحراق والتخريب ، هو إفساد في الأرض ، لا يحبه الله ولا يرضاه . ولكنه سبحانه أذن فيه إذا كان عقوبة مستحقة ، ترمي إلى ردع الخونة المتآمرين ، وإلى القضاء على كيدهم ودسائسهم بعد أن ظهرت وانفضحت ، وفي هذا كله تمكين لدين الله وإعلاء لكلمته ، فلأجل هذه الغايات جاز ما ليس جائزًا في الأصل ، وساغت الوسيلة بالنظر إلى الغاية .

وقد وقع اللجوء إلى هذا التدبير مرات قليلة جدًا في العهد النبوي ، مما يؤكد أنه تدبير

---

(١) التحرير والتنوير ٢٨/ ٧٦ .

عرَضي استثنائي على خلاف الأصل . وقد ساق ابن تيمية الجد ، بعض الأحاديث في الموضوع ، وترجم عليها بقوله : « باب الكف عن المَثُلة والتحريق وقطع الشجر وهدم العمران ، إلا لحاجة ومصلحة »[(١)] .

وقد استشكل بعض العلماء ما ظنوه من تعارض بين بعض الأحاديث التي جاء فيها القيام بالتحريق والتخريب ضد العدو ، وبين ما قاله أبو بكر الصديق لأحد أمرائه ، فقد روى الإمام مالك عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر الصديق ، بعث جيوشًا إلى الشام ، فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان ، وكان أمير ربع من تلك الأرباع ، فكان مما قال له : « وإني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأةً ولا صبيًا ، ولا كبيرًا هرمًا ، ولا تقطعن شجرًا مثمرًا ، ولا تخربن عامرًا ، ولا تعقرن شاةً ، ولا بعيرًا ، إلا لمأكلة . ولا تحرقن نخلًا ، ولا تفرقنه ، ولا تغلل ، ولا تجبن »[(٢)] .

فقد ظن الشوكاني أن ما قاله أبو بكر ﵁ ، معارض لما جاء عن النبي ﷺ فقال : « ولا يخفى أن ما وقع من أبي بكر لا يصلح لمعارضة ما ثبت عن النبي ﷺ »[(٣)] .

والحقيقة أن لا تعارض هنالك ؛ ذلك أن ما ثبت الإذن النبوي فيه من قطع وحرق ، إنما هو تدبير استثنائي يجوز اللجوء إليه عند الاقتضاء . والأصل أن ذلك إفساد لا يجوز . فإذا قدر أولو الأمر الحالة ، ورأوا ضرورة اللجوء إليه فعلوا ، وإلا فلا . فأبو بكر ﵁ أوصى أميره بما الأصل الذي لا يعدل عنه إلا لسبب يحتم ذلك[(٤)] .

ومن أمثلة هذا الباب أيضًا : جواز الكذب في بعض المواطن ، وفي مقدمتها الحرب . وقد صح في الحديث : « **الحرب خدعة** »[(٥)] .

---

(1) انظر : نيل الأوطار ٧/ ٢٤٨.

(2) الموطأ ٢/ ٤٤٨.

(3) نيل الأوطار: ٧/ ٢٥٢.

(4) وانظر حوارا فقهيا دقيقا ومفصلا في الموضوع . بين أبي إسحاق الفزاري والأوزاعي ، بالملحق ٢ ، لكتاب السير ، لأبي إسحاق الفزارى ص٣٥٤-٣٥٧ .

(5) مسلم عن أبي هريرة : باب جواز الخداع في الحرب .

وجاء في الحديث عن أم كلثوم بنت عقبة قالت : « لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء من الكذب مما تقول الناس إلا في الحرب ، والإصلاح بين الناس ، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها »[١] .

ولا يخفى على أحد ما جاء في القرآن والسنة من الوعيد والتشديد في شأن الكذب . ومع ذلك ، فإن الشرع أذن فيه ، في حالات استثنائية محددة ، بل من العلماء من يرون ـ بناء على ذلك ـ أن الكذب قد يكون واجبًا في بعض الحالات .

ومن الحالات التي اعتبر فيها ابن عبد السلام الكذب واجبا : أن يختبئ عند أحد شخص بريء معصوم الدم ، هربًا ممن يريد قتله ، أو قطع يده ، ومنها أن تكون عند الإنسان وديعة لأحد فيأتي ظالم يسأل عنها ليغتصبها ، قال : « فيجب عليه أن ينكرها ، لأن حفظ الودائع واجب ، وإنكارها هاهنا حفظ لها ، ولو أخبره بها لضمنها ، وإنكارها إحسان . . » ، قال : « والتحقيق في هذه الصور وأمثالها أن الكذب يصير مأذونًا فيه ، ويثاب على المصلحة التي تضمنها ، على قدر رتبة تلك المصلحة من الوجوب في حفظ الأموال والأبضاع والأرواح ، ولو صدق في هذه المواطن لأثم إثم المتسبب إلى تحقيق هذه المفاسد »[٢] .

ومن الوقائع التي أذن فيها النبي ﷺ بالكذب ، ما رواه عبد الرزاق في مصنفه ، عن أنس بن مالك ، في حديث طويل ملخصه : أن الحجاج بن عِلاط لما أسلم التحق بالنبي ﷺ دون أن يعلم أحد بمكة إسلامه وهجرته . وشهد مع الرسول والمسلمين فتح خيبر . وبعد ذلك استأذن النبي ﷺ في أن يأتي أهله قصد الإتيان ببعض ماله ، وكان الرجل صاحب ثروة ، وكان يستخرج المعادن . واستأذن في أن يكذب ليخلص ماله ، فأذن له النبي ﷺ . فأتى زوجتَه وأخبرها أن محمدًا وأصحابه قد انهزموا في خيبر ، « وأن محمدًا قد أُسِرَ وتفرق عنه أصحابه »[٣] ، وطلب منها أن تجمع له أمواله ليذهب فيشتري من

---

(1) رواه أحمد ومسلم وأبو داود. (نيل الأوطار ٧/ ٢٥٥).

(2) قواعد الأحكام ١/ ٩٦-٩٧.

(3) هذه الزيادة من رواية اعتمدها صاحب زاد المعاد : ٣/ ٣٣٧ ، وانظر القصة بمزيد من الإضافات في سيرة ابن هشام ٣/ ١١٧٣-١١٧٥.

غنائم المسلمين عند يهود خيبر ، فجمعت له ما طلب . ثم مر على العباس بن عبد المطلب ـ وكان قد فزع فزعا شديدًا من الخبر الذي تناقله المشركون عن الحجاج بن علاط ـ فأخبره أن رسول الله بكل خير وأنه فتح خيبر ، وطلب منه أن يكتم عنه ثلاثة أيام ، حتى ينصرف ويأمن من قريش ، ففعل . وعاد الرجل إلى المدينة في أمان ، وترك المشركين في فرح عظيم ، وترك مسلمي مكة في حسرة وألم . وبعد ثلاثة أيام كشف العباس حقيقة الأمر ، فتبادل المسلمون والمشركون الحالة التي كانوا عليها بعد خبر الحجاج [(1)] .

قال ابن القيم وهو يعدد الأحكام الفقهية المستنبطة من فتح خيبر : « ومنها جواز كذب الإنسان على نفسه وعلى غيره ، إذا لم يتضمن ضررَ ذلك الغير ، إذا كان يتوصل بالكذب إلى حقه ، كما كذب الحجاج بن علاط على المسلمين ، حتى أخذ ماله بمكة من غير مضرة لحقت المسلمين من ذلك الكذب . وأما ما نال من بمكة من المسلمين ، من الأذى والحزن ، فمفسدة يسيرة في جنب المصلحة التي حصلت بالكذب ، ولا سيما تكميل الفرح والسرور ، وزيادة الإيمان الذي حصل بالخبر الصادق بعد هذا الكذب . فكان الكذب سببًا في حصول هذه المصلحة الراجحة » [(2)] .

ومن هذا الباب أيضًا أن الله تعالى حرم الرشوة فقال : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٨] .

وجاء في عدة أحاديث نبوية لعنُ الراشي والمرتشي والرائش بينهما [(3)] ، وهو الوسيط . ومع هذا فقد ذهب عدد من العلماء إلى أن صاحب الحق ، إذا كان حقه معلومًا ، وتعذر عليه الحصول عليه إلا ببذل رشوة ، جاز له بذلها [(4)] ، وأما الآخذ فلا تجوز له بحال ، وهو ملعون آكل للسحت .

---

(1) انظر : مصنف عبد الرزاق ٥/ ٤٦٦-٤٦٩.

(2) زاد المعاد ٣/ ٣٥٠.

(3) انظر : منتقى الأخبار ، باب نهي الحاكم عن الرشوة واتخاذ حاجب لبابه في مجلس حكمه.

(4) انظر : نيل الأوطار ٨/ ٢٦٨-٢٦٩ والحادي في فتاوى الحافظ أبي الفضل عبد الله الصديق الغماري ص٥ .

وكذلك من نزلت به مظلمة محققة ، ولا سبيل إلى دفعها إلا ببذل الرشوة جاز له بذلها ودفع الظلم عن نفسه . وفي الحالتين ، لا يجوز الإرشاء إلا بعد استنفاد الوسائل الممكنة لتحصيل الحق ، أو لدفع الظلم .

وقال شيخنا العلامة عبد الله بن الصديق ~ : « الرشوة المحرمة هي التي تعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل ، أما من دفع مالًا ليصل إلى حقه ، أو ليرفع ظلمًا نزل به ، فلا حرمة عليه في دفع المال ولا إثم ، وإنما يأثم الآخذ فقط . هذا نصَّ عليه جماعة من العلماء ، منهم ابن حجر في كتابه الزواجر (الحاوي : ص٥) .

وقد أنكر الإمام القاضي محمد بن على الشوكاني جواز الإرشاء ولو لنيل حق أو دفع ظلم ، واعتبر أن هذا تخصيص للأحاديث بلا دليل . قال ~ : « والتخصيص لطالب الحق ، بجواز تسليم الرشوة منه للحاكم ، لا أدري بأي مخصص ؟ فالحق : التحريم مطلقًا ، أخذًا بعموم الحديث . ومن زعم الجواز في صورة من الصور ، فإن جاء بدليل مقبول ، وإلا كان تخصيصه ردًا عليه ، فإن الأصل في مال المسلم التحريم »[1] .

وهذا التشدد والورع ، لا يسعنا إلا أن نجلَّه ونكبره في أحد قضاة الإسلام العظام ، وقد بلغ من ورعه وتشدده ، أنه لما ولي القضاء ، امتنع نهائيًا عن قبول الهدايا ، حتى ممن كان يتهادى معهم قبل ولايته القضاء . بل قطع التهادي حتى مع أقاربه[2] .

أما بيان المخصص للأحاديث الناهية عن الرشوة فهو ما يلي :

١- قوله تعالى : ﴿وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة:١٨٨] ، ففي الآية تعليل صريح للنهي عن الإدلاء إلى الحكام بالرشاوى ، وهو التوصل إلى أكل أموال الناس ظلما ، وهذا لا ينطبق على من يدلي برشوة لنيل حقه المعلوم ، بينما آخذ الرشوة آخذٌ لمال بغير حق ، فيبقى في حكم التحريم واللعن .

٢- قد علمنا في أمثلة كثيرة ـ بعضها تقدم ذكره ـ أن ما حرم للذريعة يباح عند الحاجة

(1) نيل الأوطار ٨/ ٢٦٨.

(2) انظر: نيل الأوطار ٨/ ٢٦٩.

الراجحة ، لا سيما ما يُدخل على الناس ضررًا وحرجًا ، والرشوة إنما حرمت سدًا لذريعة التحيز في الأحكام وما ينتج عنها من ظلم وغصب ، وفي موضوعنا ـ وهو الترخيص لصاحب الحق ـ تتحقق الحاجة ، وينتفي الظلم والغصب .

٣- ورأَيْنا على وجه الخصوص ، كيف أذن النبي ﷺ للحجاج بن علاط أن يكذب ــ وقد نال بكذبه من رسول الله ومن المسلمين ــ لأجل أن يستخلص ماله .

فلا أقل من أن نقيس مسألتنا على هذه ، وهو قياسُ أولى ، باعتبار أن تحريم الكذب أشد من تحريم الرشوة ، وباعتبار أن الكذب الذي أذن فيه النبي ﷺ ، كان فيه شيء من الأذى للغير . أما مسألتنا فليس فيها ضرر على أحد .

ومن أمثلة هذا الباب أيضًا الغيبة ، و هي محرمة بنصوص القرآن والسنة ، و هي من الكبائر ، و نصوصها غنية عن الذكر ، و مع ذلك ، فقد جاء في النصوص أيضًا ما يسمح بها إذا كان القصد مشروعا و محققا لمصلحة مشروعة .

فمن ذلك ما جاء في حديث فاطمة بنت قيس ، لما طلقها زوجها ثلاثًا وانقضت عدتها . قالت < : « فلما حللت ذكرت له ــ أي لرسول الله ــ أن معاوية بن أبي سفيان و أبا جهم ، خطباني . فقال رسول الله ﷺ : « **أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه** [1] ، **وأما معاوية فصعلوك لا مال له . انكحي أسامة بن زيد ...** » [2] الحديث .

قال العلامة ابن دقيق العيد : « و في الحديث دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند النصيحة ، و لا يكون من الغيبة المحرمة . و هذا أحد المواضع التي أبيحت فيها الغيبة لأجل المصلحة » [3] .

والمواضع التي يشير إليها ابن دقيق العيد ، عدَّ منها النووي ستة مواضع هي :

١ – التداعي و التظلم عند الحكام .

---

(1) كناية عن كثرة ضربه لزوجاته .

(2) رواه مسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد .

(3) إحكام الأحكام ، شرح عمدة الأحكام ٤/ ٥٧.

٢- ذكر صاحب المنكر بمنكره قصد الاستعانة على تغيير المنكر .

٣- الاستفتاء عند العلماء .

٤- تحذير المسلمين من الآفات و الشرور ، حتى لا يقعوا فيها و في حبائل أصحابها .

٥- ذم المجاهر بفسقه و بدعته .

٦- ذكر الإنسان بلقبه و صفته ، قصد التعريف ، كالأعمش و الأعرج .

وذكر أن الغيبة تكون واجبة في بعض هذه المواضع ، كتجريح الرواة والشهود والمصنفين[1] . و من تراجم الإمام البخاري في كتاب الأدب : « باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد و الرِّيَب » ، و فيه حديث عائشة رضي الله عنها أن رجلا استأذن على النبي ﷺ ، فقال : « **ائذنوا له ، بئس أخو العشيرة أو ابن العشيرة** » ، فلما دخل عليه ألان له الكلام . قلت : « أي بعد خروج الرجل » : يا رسول الله ، قلتَ الذي قلت ، ثم أَلَنْتَ له الكلام ؟ !

قال : « **أي عائشة ، إن شر الناس من تركه الناس ، أو ودعه الناس ، اتقاء فحشه** » .

وفي رواية الموطأ : « **إن من شر الناس من اتقاه الناس لشره** » .

والذي يتحصل من كل ما سبق ، هو أن الغاية المقصودة ، لها تأثير على حكم الوسيلة المتخذة لتحقيقها ، و قد رأينا هذا مطردًا في أمثلة كثيرة . رأينا في مبحث الذرائع كيف أن الوسائل المشروعة في الأصل ، تصبح محرمة أو ممنوعة ، عندما تفضي بشكل محقق أو غالب إلى المفسدة . ثم رأينا في مبحثنا هذا ، أن الوسائل المحرمة في الأصل ، قد تصبح جائزة مأذونة ، بالنظر إلى الغاية المطلوبة من ورائها .

وهكذا يمكننا القول : إن الغاية المعتبرة شرعًا ، تُسَوِّغ الوسيلة المحظورة في الأصل ، وذلك في الأحوال الثلاثة الآتية :

١- حالة الحرب ، و الحرب خداع و صراع . و المقصود بالحرب هنا : الحرب

---

(1) انظر شرحه لصحيح مسلم : ١٦/ ١٤٢-١٤٣.

المشروعة والرامية لغايات مشروعة ، و على رأسها إعلاء كلمة الله .

٢- استخلاص الحقوق المستحقة شرعًا ، و المعلومة بشكل لا نزاع فيه .

٣- دفع الظلم و العدوان .

على أن اللجوء في هذه الحالات إلى استعمال وسائل محظورة في الأصل ، لابد فيه من مراعاة الشروط الآتية :

١- أن يقع استنفاد الوسائل المشروعة .

٢- أن تستعمل الوسيلة المحظورة بالقدر اللازم دون تجاوزه .

٣- ألا يكون في ذلك ظلم لأحد

٤- ألا يكون في ذلك مفسدة أعظم .

٥- ألا يكون في ذلك غدر و لا نقض لعهد .

و فيما يخص هذا الشرط الأخير ، فقد مر بنا غير بعيد قوله تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الأنفال:٥٨] .

فيجب إعلام العدو بوضع حد للعهد الذي بيننا و بينه . و لا تجوز مباغتته غدرًا ، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الأنفال:٥٨] .

وفي الحديث قال رسول الله ﷺ : « **لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره ، ألا و لا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة** »[1] .

ومما يجب الوفاء به اليوم ، إذا التزم به الجميع ، بعض الاتفاقيات الدولية التي يدخل فيها المسلمون ، و المتعلقة بشؤون الحرب ، كمعاملة المدنيين والأسرى : ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة:٧] .

---

(1) رواه مسلم من حديث أبي سعيد ، باب تحريم الغدر .

الفصل الثاني

حكم الأغلبية

المبحث الأول : مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية

المبحث الثاني : اعتراضات و ردود

المبحث الثالث : الترجيح بالأغلبية عند العلماء

المبحث الرابع : العمل بالأغلبية : أهميته - مجالاته

مقدمة الفصل

المقصود عندي بحكم الأغلبية معنيان ، أو هو معنى واحد ذو وجهين :

الأول : هو الحكم الشرعي للأغلبية من الناس ، والأغلبية من أفراد الأمة و الأغلبية من العلماء ، و الأغلبية من ممثلي الأمة و المقدمين عندها ، هل لهذه الأغلبيات اعتبار زائد لكونها أغلبية ؟ هل لها أولوية و رجحان على غيرها ؟

الثاني : الحكم الذي يصدر عن الأغلبية ، و الرأي الذي تذهب إليه الأغلبية ، هل يعتبر صوابًا لكونه قول الأغلبية ؟ هل يعتبر راجحًا على ما خالفه ؟ هل يعتبر ملزمًا ؟

و قد تطرق عدد من الكتاب المحدثين إلى هذه المسألة ، و خصوصًا من وجهها الأول ، و لكنهم تناولوها تناولا فكريا سياسيا ، و في مقالات سريعة و فقرات مقتضبة .

و قد بقي الموضوع ـ مع ما يكتسيه من أهمية و خطورة ـ مفتقرًا إلى معالجة علمية أصولية ، و مفتقرًا إلى وضعه في سياق البناء الفقهي و الأصولي العام وهذا ما توخيته في هذه المعالجة .

والذي يعنيني أساسا في هذا البحث ، و في هذا الفصل منه بالذات ، هو تقرير القواعد و المبادئ ، و إنما أسوق ما أسوق من التفاصيل و الأمثلة لغرض تثبيت القواعد والمبادئ وتوضيحها . فإذا أعرضت عن معالجة بعض المسائل الفرعية وبعض التفصيلات التطبيقية ، فلأني أعتبر أن ذلك ليس غرضا لي في هذا البحث ذي المنحى التأصيلي .



المبحث الأول

مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية

لابد من التسليم بأن مسألتنا هذه ليست من المسائل المنصوصة .

بمعنى أنه ليس هناك نص يأمر صراحة باتباع الأغلبية و لزوم حكمها ، كما أنه ليس هناك نص ينهي أو يحذر من ذلك .

وإنما هي مسألة اجتهادية استنباطية . والنصوص التي تتصل بالموضوع ويمكن اعتمادها في الاستنباط كثيرة ، وخصوصا في السيرة النبوية ، و لكنها جميعا تحتاج إلى تدبر واستنطاق ، لكي تفصح عن دلالتها في الموضوع .

و لهذا اختلفت أنظار العلماء و الباحثين فيها ، و اختلفت استنباطاتهم منها واستدلالاتهم بها .

والذي تَعَيَّن عندي في المسألة ، هو الاعتداد بالأغلبية في مواضعها وبشروطها . و لهذا سأستعرض الأدلة الدالة على هذا ، بغض النظر عن استدلال المخالفين بها أو بغيرها ، على عدم اعتبار الأغلبية ، ثم أعود في المبحث الثاني من هذا الفصل ، إلى عرض آراء المخالفين ، ومناقشة استدلالاتهم .

١ـ القرآن الكريم :

ليس في القرآن الكريم ما يمكن اعتباره نصًا [1] في المسألة . إلا أن قوله تعالى يمدح المؤمنين : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى:٣٨] ، يعطي إيحاءً قويًا بأن الممدوحين يُتداول أمرهم بينهم ، و يتقرر العمل فيه بينهم ، فهم فيه شركاء . و هذا لا يتحقق في صورة امتلاك فرد واحد منهم حق البت في

---

(1) أعني بالنص معناه الأصولي الاصطلاحي ، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا ، ولا يقبل التأويل .

« الأمر » ، بل يظهر ويتحقق عندما يكون البت جماعيا ، بالإجماع ، أو بالخلاف اليسير الذي قد يرتفع بالتراضي والتغاضي ، و أقل ما يتحقق به ذلك : اتفاق الأغلبية .

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب العلامة أبو الأعلى المودودي في قوله الأخير[1] ، حيث قال ~ :« قاعدة : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ تتطلب بذاتها خمسة أمور ، خامسها : التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثريتهم . أما أن يستمع ولي الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى ، ثم يختار هو نفسه بحرية تامة ، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها . فالله لم يقل : « تؤخذ آراؤهم ومشورتهم في أمورهم » وإنما قال : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ ، يعنى أن تسيير أمورهم بتشاورهم فيما بينهم ، وتطبيق هذا الأمر الإلهي لا يتم بأخذ الرأي فقط ، وإنما من الضروري لتنفيذه وتطبيقه أن تجرى الأمور وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية »[2] .

ومن الآيات التي يمكن الاسترشاد والاستئناس بها في الموضوع ، ما جاء في قصة ملكة سبأ ، حيث حكى الله تعالى عنها أنها : ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (٢٩) إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (٣٠) أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (٣١) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل : ٢٩-٣٢] .

والشاهد عندي هو قولها : ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ .

وحتى يستقيم الاستشهاد بقول ملكة سبأ ، ولا يبقى فيه مجال للإنكار والاعتراض ، لابد من التنبيه على أمرين :

الأول : ما قرره الشاطبي ـ ولا أعلم مخالفًا له فيه ـ وهو : « كل حكاية وقعت في

---

(1) ذهب المودودي في كتاباته الأولى إلى عدم اعتبار الأغلبية ، وأن للأمير أن يخالف الأغلبية ، أو حتى جميع أعضاء مجلس شوراه ، ويأخذ بما بدا له ، انظر على سبيل المثال كتابه : (نظرية الإسلام وهديه) ص ٥٩.

(2) الحكومة الإسلامية: ٩٤ نقلا عن كتاب : (النظام السياسي في الإسلام) ص ٩٥ للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس وقد بحثت عن كتاب المودودي ، فلم أعثر عليه.

القرآن ، فلا يخلو أن يقع قبلها ، أو بعدها ـ وهو الأكثر ـ رد لها ، أوْ لا . فإن وقع رد ، فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه . وإن لم يقع معها رد ، فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه ... فإن القرآن سُمّى فرقانا ، وهُدىً وبرهانًا ، وبيانًا وتبيانًا لكل شيء . وهو حجة الله على الخلق ، على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم . وهذا المعنى يأبى أن يُحكى فيه ما ليس بحق ، ثم لا ينبه عليه ... » (1) .

وما قالته ملكة سبأ والتزمت به ، من أنها لا تبرم أمرًا إلا بموافقة مَلَئها ، ليس عندنا في القرآن ، لا في نفس الموضع ولا في غيره ، ما يرده ويبطله .

وكذلك في سنة المصطفى وسيرته ﷺ ، لا نجد إلا ما يشهد له ويؤيده على ما سنرى . ومن هنا فلا مجال لإبطال ما قالته هذه المرأة والتزمت به ، وحكاه الله ﷻ ليتلى على عباده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ولا دليل على تلك النزعة الاتهامية ، التي عبر عنها الأستاذ عدنان النحوي بقوله : « فلم تكن الشورى التي طلبتها بحثًا عن مخرج ، أو تحريًا لحق ، إنها لم تكن أكثر من أسلوب في الإدارة ، ونمط من أنماط الحكم ، إدارة الآلات ، وحكم الأموات » (2) .

الأمر الثاني : وهو أعلى درجة من سابقه ، هو أن ملكة سبأ سيقت في القرآن مساق التنويه والرضا عن تدبيرها وتصرفها وعاقبة أمرها . وأما شركها الأول ، فلأنها : ﴿ كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴾ [النمل:٤٣] ، ولكنها ما إن سمعت دعوة الحق ، حتى قالت : ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [النمل:٤٤] .

فكل ما حكاه القرآن من أقوالها وأفعالها ـ منذ تلقت كتاب سليمان ـ يدل على أنها سيقت مثلًا للتعقل وحسن التدبير ، على غرار ما حكى الله تعالى عن ذي القرنين . وقد فهم عدد من المفسرين هذا المساق ، فاعتبروا به ونبهوا عليه .

قال القرطبي معلقا على مشاورتها ومحاورتها لملئها :« فأخذت في حسن الأدب مع

(1) الموافقات : ٣/ ٣٥٣ ، ٣٥٤.

(2) ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية ٣٦.

قومها ، ومشاورتهم في أمرها ، وأعلمتهم أن ذلك مُطَّرِدٌ عندها في كل أمر يَعرِض ، بقولها فيما ذكر الله عنها : ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ فكيف في هذه النازلة الكبرى . فراجعها الملأ بما يُقر عينها ، من إعلامهم إياها بالقوة والبأس ، ثم سلموا الأمر إلى نظرها » ، قال القرطبي : « وهي محاورة حسنة من الجميع »[(1)] .

وقد كشفت تصرفاتها عن أنها كانت أهلا لذلك التفويض الذي منحها إياه مجلس شوراها ، وأنها صدرت فيها عن خبرة ودراية . ولهذا لما حكى الله قولها : ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً﴾ ، عقب سبحانه مؤيدًا كلامها بقوله : ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل:٣٤] ، قال ابن عباس : « هو من قول الله ﷻ ، معرفًا لمحمد ﷺ وأمته بذلك ومخبرًا به »[(2)] .

وقال العلامة محمد الأمين الشنقيطي :« ألا ترى أن ملكة سبأ ، في حال كونها تسجد للشمس من دون الله ، هي وقومها ، لما قالت كلامًا حقًا ، صدقها الله فيه ، ولم يكن كفرها مانعًا من تصديقها في الحق الذي قالته ، وذلك في قولها فيما ذكر الله عنها : ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ فقد قال تعالى مصدقا لها في قولها : ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ »[(3)] .

فبناء على أن قولها : ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ محكي في كتاب الله عز وجل دون أي إبطال أو ذم .

وبناء على سياق التأييد والرضا ، الذي جاء فيه هذا القول .

فإن قولها والتزامها ـ وجريان العمل عندها ـ بأنها لا تقطع في أمر من أمور الدولة ، إلا بعد أن يشهده ملؤها ويوافقوا عليه ، يعتبر مثالًا يُحتذى .

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٩٤ .

(2) تفسير القرطبي ١٣/ ١٩٥ .

(3) أضواء البيان ، تفسير القرآن بالقرآن ١/ ٥ .

٢ـ السيرة والسنة :

لم يكن لرسول الله ﷺ مجلس قار محدد الأعضاء لإجراء الشورى معهم بشكل منتظم ، ولم يكن هذا الأمر ضروريًا يومئذٍ . لكنه ﷺ كان حريصًا ألا يمضي أمرًا من أمور المسلمين ـ مما لا وحي فيه ـ إلا بعد مشورة المسلمين وموافقتهم ، والموافقة تتمثل في إجماعهم أو في قول جمهورهم وأكثريتهم . وهذه نماذج لذلك مما ذكرته كتب السيرة وغيرها .

في غزوة بدر :

خرج المسلمون ومعهم رسول الله ﷺ لاعتراض عير لقريش ، قادمة من الشام ، ومحملة ببضاعة كثيرة . وكانت قريش ـ كما هو معلوم ـ قد أرغمت المسلمين على ترك أموالهم وديارهم وأرضهم بمكة ، والهجرةِ إلى المدينة فرارًا بدينهم وأرواحهم . فلذلك خرج المسلمون لاعتراض العير والاستيلاء عليها . وعلم قائد القافلة التجارية ، أبو سفيان بن حرب ، بخروج المسلمين إلى قافلته ، فبادر بسرعة واستأجر من يخبر قريشًا ، فتجهزت قريش ، وحركت جيشها للقاء المسلمين وقتالهم . ولم يكن المسلمون قد خرجوا بنية القتال وعلى استعداد له . لكن ها هي قريش قادمة للقتال ، فما العمل ؟

هنا عمد النبي ﷺ إلى الشورى لمعرفة آراء من خرجوا معه ، واستطلاع مدى استعدادهم .

قال ابن إسحاق : « وأتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عيرهم ، فاستشار الناسَ وأخبرهم عن قريش ، فقال أبو بكر الصديق وأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن .

ثم قام المقداد بن عمرو ، فقال : يا رسول : امض لما أراك الله ، فنحن معك . والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى : ﴿ فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴾ [المائدة:٢٤] ، لكنِ اذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا معكما مقاتلون . فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه ... » [١] .

---

(١) السيرة النبوية: لابن هشام ٢/ ٦٥٣.

فهؤلاء ثلاثة من المهاجرين ، بل هم رؤوس المهاجرين ، يؤيدون ما ارتآه النبي ﷺ من مناجزة القوم . ولكن ممثلي الأنصار ـ وهم الأكثرية ـ لم يتكلموا بعد . ولهذا لم يكتف النبي بكلام المهاجرين وتأييدهم للقتال ، فاستمر ﷺ يقول : « **أشيروا عليَّ أيها الناس** » قال ابن إسحاق : « وإنما يريد الأنصار ، وذلك أنهم عدد الناس »(1) ، أي أكثريتهم . فكان لابد أن يسمع منهم ومن ممثليهم . ففهم الأنصار ذلك ، فقال زعيمهم سعد بن معاذ :« والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال : « **أجل** » .

قال : فقد آمنا بك ، وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك فوالذي بعثك بالحق ، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته ، لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد . وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدًا . إنا لصُبُرٌ في الحرب ، صُدْقٌ في اللقاء . لعل الله يريك منا ما تقر به عينك . فسِرْ بنا على بركة الله »(2) .

قال ابن إسحاق : « فسُرَّ رسول الله ﷺ بقول سعد ، ونشَّطه ذلك ثم قال : « **سيروا ، وأبشروا ، فإن الله تعالى قد وعدني إحدى الطائفتين ، والله لكأني الآن أنظر إلى مصارع القوم** »(3) .

وننتقل من مقدمات المعركة إلى نتائجها ، فقد كان من نتائجها وقوع عدد من أسرى المشركين ، في أيدي المسلمين . وهذه أول مرة يحدث فيها هذا ، فلم يكن هناك حكم سابق في المسألة ، فلجأ النبي ﷺ إلى الشورى في شأنهم ، وعرض الأمر على المسلمين .

وكان في مقدمة من أدلوا بآرائهم أبو بكر وعمر . جاء في صحيح مسلم ، من رواية عمر بن الخطاب قال : « فقال أبو بكر : يا نبي الله ، هم بنو العم والعشيرة ، أرى أن تأخذ منهم فدية ، فتكون لنا قوة على الكفار ، فعسى الله أن يهديهم للإسلام . فقال رسول الله ﷺ : « **ما ترى يا بن الخطاب ؟** » قلت : لا والله يا رسول الله ، ما أرى الذي

---

(1) المصدر نفسه .

(2) نفسه: وانظر : صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/ ١٢٤.

(3) سيرة ابن هشام ٢/ ٦٥٣-٨٥٤ .

رأى أبو بكر ولكني أرى أن تمكنَّا فنضرب أعناقهم ، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها ، فهويَ رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ، ولم يهو ما قلتُ . فلما كان من الغد جئت ، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان قلت : يا رسول الله ، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك ؟ فإن وجدت بكاءً بكَيْتُ ، وإنْ لم أجدْ بكاءً تباكيت لبكائكما . فقال رسول الله ﷺ : « **أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء . لقد عُرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة** » ـ شجرة قريبة من نبي الله ﷺ ـ وأنزل الله ﷻ : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ ﴾ [الأنفال:٦٧-٦٩] ، فأحل الله الغنيمة لهم »[1] .

فهذه الرواية ، وإن ظهر في أولها أن النبي ﷺ إنما أخذ برأي صحابي واحد ، هو أبو بكر ، فإنها صريحة في آخرها ، بأن القول بأخذ الفدية من الأسرى كان قول جمهور الصحابة : « **أبكي للذي عرض علي أصحابك ، ولقد عُرض علي عذابهم** » .

فالرسول ﷺ أخذ بقول أبي بكر ، ليس فقط لأنه هو أيضًا مال إلى هذا القول واستحسنه ، ولكن لأنه أيضًا هو الرأي الذي عرضه عليه أصحابه ، ويتأكد هذا من كون الآية التي نزلت موافقة لقول عمر ، قد تضمنت المؤاخذة لعامة المسلمين ، على تفضيلهم واختيارهم الحصول على المال : ﴿ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال : ٦٧-٦٨] .

قال ابن عاشور :« والخطاب في قوله : ﴿تُرِيدُونَ﴾ للفريق الذين أشاروا بأخذ الفداء . وفيه إشارة إلى أن الرسول ﷺ ، غير معاتب ، لأنه إنما أخذ برأي الجمهور »[2] .

في غزوة أحد :

غزوة أحد جاءت بسبب إصرار قريش على الانتقام ورد الاعتبار ، من الهزيمة النكراء

---

(1) انظر : صحيح مسلم .

(2) التحرير والتنوير ١٠/ ٧٥ .

التي لحقتها في بدر . وبدأ زعماء قريش يستنفرون كل ما يستطيعون لغزو المسلمين . ونجحوا في رصد الأموال الضخمة التي أفلتت بها القافلة التجارية بقيادة أبي سفيان ، نجحوا في رصدها لتمويل حرب المسلمين ، ونجحوا أيضًا في التعبئة الشاملة للمقاتلين والمساندين ، قال ابن إسحاق : « فخرجت قريش بحدها وجدها وحديدها ، وأحابيشها ، ومن تابعها من بني كنانة ، وأهل تهامة . وخرجوا معهم بالظُّعُن [1] ، التماس الحفيظة [2] ، وألا يفروا » [3] .

فلما علم رسول الله ﷺ بذلك ، جمع المسلمين واستشارهم ، وعرض عليهم رأيه ، وهو ألا يخرجوا لملاقاة المشركين خارج المدينة ، وأن ينتظروا حتى يدخل المشركون المدينة ـ إن هم دخلوا ـ فيجري القتال داخلها ، باعتبار أن هذا الوضع أنسب للمسلمين وأعسر على الأعداء المهاجمين . وقد أيد هذه الفكرةَ عبد الله بن أبي ابن سلول ، زعيم المنافقين ، وقال موضحًا رأيه : « يا رسول الله ، أقم بالمدينة لا تخرج إليهم ، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا ، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه . فدعْهم يا رسول الله ، فإن أقاموا أقاموا بشر محبس ، وإن دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم ، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاؤوا » [4] .

ولكن جمهور الصحابة فَضَّلوا الخروج لملاقاة المشركين خارج المدينة ، باعتبار أن البقاء داخلها سيتيح لقريش أن تعتبر المسلمين قد خافوا ، وعجزوا عن المواجهة ، فتحصنوا بمدينتهم ودُورهم ، وتُشيع ذلك في العرب ، فتنحط سمعة المسلمين وهيبتهم في أعين المترقبين ، ثم إن بعض الصحابة ممن فاتهم شهود معركة بدر ، كانوا أكثر حرصًا على الخروج ، لتكون لهم صولة على الأعداء كتلك التي فاتتهم في بدر .

قال ابن العربي : « وقال حمزة ، وسعد بن عبادة ، والنعمان بن مالك بن ثعلبة ، في

---

(1) أي خرجوا بنسائهم ، والظعن جمع ظعينة ، وهي المرأة في الهودج.

(2) أي ليثيروا حفيظة المقاتلين وحميتهم للقتال والثبات.

(3) سيرة ابن هشام ٣/ ٨٣٩.

(4) نفسه ٨٤١.

غيرهم من الأوس والخزرج : أما تخشى يا رسول الله أن يظن عدونا أنّا كرهنا الخروج إليهم جبنًا ، فيكون هذا جرأة لهم علينا ؟ وتكلم قوم من الأنصار بمثل ذلك . وقال حمزة : والذي أنزل عليك الكتاب ، لا أطعم اليوم حتى أُجالدهم بسيفي . وقال له النعمان بن مالك : إن البقر المذبحة قتلى من أصحابك ، وأنا منهم فلم تحرمنا الجنة ؟ والله الذي لا اله إلا هو ، لنَدخلنَّها .

ثم قال : فإني أحب الله ورسوله ، ولا أفر يوم الزحف ، وتكلم بعض بني الأشهل بمثله ، وقال له أبو سعد خيثمة بن خيثمة نحوَه في كلام حسن ، وغيْرُه مثله . . » [1] .

قال ابن إسحاق : « فلم يزل الناس برسول الله ﷺ الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم ، حتى دخل رسول الله ﷺ بيته ، فلبس لأمته [2] ، ثم خرج عليهم ، وقد ندم الناس وقالوا : استكرهْنا رسولَ الله ﷺ ولم يكن لنا ذلك .

فلما خرج عليهم رسول الله ﷺ قالوا : استكرهناك ولم يكن ذلك لنا ، فإن شئت فاقعد صلى الله عليك .

فقال رسول الله ﷺ : « **ما ينبغي لنبي إذا لبس لَأمته أن يضعها حتى يقاتل** » فخرج رسول الله ﷺ في ألف من أصحابه ...» [3] .

وسواء أكان النبي ﷺ قد غير هو نفسه رأيه ، واقتنع برأي أصحابه الداعين إلى الخروج ، أو بقي رأيه كما كان ، فقد استجاب لرأي جمهورهم وأمضاه .

ومما يجعل احتمال أن يكون النبي نفسه قد غير رأيه ، احتمالًا واردًا ، هو أنه ﷺ تمسك بالخروج ، رغم ما أبداه الصحابة من تنازل عن رأيهم تأدبًا لرسول الله وتعظيمًا لمكانته ، وأيضًا فلربما توجس خيفة من ذلك الحماس الذي أبداه ابن سلول لفكرة البقاء داخل المدينة .

---

(1) عارضة الأحوذي ٧/ ٢١٠ .

(2) **اللأمة** : الدرع ، ويكنى بها عن التسلح والتأهب للحرب .

(3) سيرة ابن هشام ٣/ ٨٤١ .

فقد كان من الممكن تمامًا أن يعمد رأس المنافقين إلى التآمر مع المشركين، وربما مع اليهود أيضًا، على استئصال المسلمين.

ربما فكر النبي ﷺ في هذا الاحتمال، وهو يرى عدو الإسلام والمسلمين يدافع عن فكرة البقاء بالمدينة، فغير رأيه، وآثر الخروج وتمسك به. وعلى كل، فهذا مجرد احتمال، ويبقى الثابت في جميع الحالات، أن الرسول نزل عند رأي جمهور أصحابه كشأنه في مواطن أخرى.

ومما يزيد في درجة الاحتمال الذي ذكرته، ما وقع من تحرك يهودي، مباشرة بعد أن انتهت معركة أُحُد دون أن تحقق بغية المشركين في القضاء على المسلمين. فقد تحرك زعماء اليهود، وخاصة من بني النضير وبني وائل، إلى محاربة المسلمين في ظل تحالف واسع، فكانت غزوة الخندق أو غزوة الأحزاب. فلننتقل إليها، ففيها أيضًا ما يدخل في موضوعنا.

غزوة الخندق:

روى ابن إسحاق عن جماعة من الرواة: «قالوا: إنه كان من حديث الخندق أن نفرا من اليهود ـ منهم سلام بن أبي الحقيق النضري، وحيي بن أخطب النضري، وكنانة بن الربيع بن أبي الحقيق النضري، وهوذة بن قيس الوائلي، وأبو عمار الوائلي، في نفر من بني النضير ونفر من بني وائل، وهم الذين حزبوا الأحزاب على رسول الله ﷺ، خرجوا حتى قدموا على قريش مكة، فدعوهم إلى حرب رسول الله ﷺ، وقالوا: إنا سنكون معكم عليه حتى نستأصله...» [1].

ومضى هؤلاء النفر من اليهود يحزبون الأحزاب، ويعقدون حلفهم على فكرة واحدة، هي استئصال محمد وأصحابه. فأدخلوا في هذا الحلف كلًا من قريش وغطفان، وبني قريظة، بالإضافة إلى بني النضير وبني وائل.

ولا أريد الدخول في تفاصيل هذه الغزوة، فذلك معروف، مسطور في مظانه، ولهذا

(1) سيرة ابن هشام ٣/ ١٠٣٢.

أنتقل إلى الشاهد عندي في وقائعها . فبعد أن نفذت الأحزاب اتفاقها ، ولجأ المسلمون إلى حفر الخندق ، مما حال دون دخول المشركين المدينة ، حوصر المسلمون ما يقرب من شهر . فاشتد ذلك عليهم ، وبدأ الخوف والوهن يتسلل إلى بعض النفوس ، وبدأ المنافقون يرفعون عقيرتهم بالطعن والتثبيط ، قال ابن إسحاق يصور الموقف الذي أصبح عليه المسلمون : « وعظم عند ذلك البلاء ، واشتد الخوف ، وأتاهم عدوهم من فوقهم ومن أسفل منهم ، حتى ظن المؤمنون كل ظن ، ونجم النفاق من بعض المنافقين »[1] .

في هذا الظرف العسير ، لجأ القائد الحكيم ﷺ ، إلى خطوة ليخفف بها عن أصحابه ، ويكسر بها طوق أعدائهم . فأجرى اتصالات سرية مع قائدي غطفان : عيينة ابن حصن ، والحارث بن عوف ، وتوصل معهما إلى اتفاق يقضي بانسحاب غطفان من الحلف ، ورجوع مقاتليها عن المسلمين ، مقابل أن يعطيهم المسلمون ثلث ثمار المدينة .

وقبل أن يصبح العقد نهائيًا وملزمًا ، عرض ﷺ الأمر على زعيمي الأنصار وممثليهم : سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة : « فقالا له : يا رسول الله ، أمرًا تحبه فنصنعه ، أم شيئًا أمرك الله به ، لا بد لنا من العمل به ، أم شيئًا تصنعه لنا ؟ قال : « **بل شيء أصنعه لكم ، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد ، وكَالَبوكم من كل جانب ، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما** » ، فقال له سعد بن معاذ : يا رسول الله ، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان ، لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها إلا قِرى أو بيعًا ، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له ، وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ والله ما لنا بهذا من حاجة ، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم . قال رسول الله ﷺ : « **فأنت وذاك** » ، فتناول سعد بن معاذ الصحيفة ، فمحا ما فيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا »[2] .

وهكذا ، تخلى النبي ﷺ عن تدبيره ، لِما أبداه زعيم الأنصار من رأي ، ومن استعداد

---

(1) سيرة ابن هشام ٣/ ١٠٣٢ .

(2) نفس المصدر ١٠٣٣، ١٠٣٤ .

للمجالدة والتحمل . ولم يعترض على ذلك صاحبه سعد بن عبادة . وإنما استشار رسول الله هذين دون غيرهما ، وخاصة من كبار المهاجرين كأبي بكر وعمر ، لأن هذين هما زعيما الأوس والخزرج (الأنصار) ، والثمار التي كانت ستعطى لغطفان هي ثمار الأنصار أهل المدينة . فلهذا كان لابد من استشارة السعدين ، وكان موقفهما كافيًا ، فأخذ به الرسول وعدل عن فكرته ﷺ .

وبعد : فهذه نصوص القرآن الكريم ، وهذه تصرفات رسول الله ﷺ ، تشهد لصوابية الاعتداد برأي الأغلبية ، إذا كانت في مواضعها ، وفي نطاق حقها واختصاصها . وها هو رسول الله خيرة خلقه وأكملهم عقلًا وأسَدُّهم نظرًا ، المؤيد بالعصمة وبالوحي ، ينزل عند رأي أصحابه ، ويمضي ما عليه جمهورهم ، فيما لا وحي فيه .

وليس في النصوص التي قدمت كلام عن (الأغلبية) و(الأكثرية) ، ولكن العبرة بالمضامين والدلالات لا بالألفاظ والعبارات . وقد أصبحت أحكام الشرع أصولًا وفروعًا ، مصوغة بألفاظ ومصطلحات ظهرت عبر العصور ، لم يستعملها الرسول ، ولم يعرفها الصحابة . فالصيغ التعبيرية ، والأشكال التنفيذية ، لم تتوقف يومًا عن التقلب والتغير ، لا سيما في الجوانب المتغيرة من الحياة ، ولهذا لا يضيرنا ألا نجد في الكتاب والسنة ، اصطلاح (الأغلبية) ، ولا ألا نجد أيضًا بعض الأشكال التنفيذية التي نراها اليوم . فحسبنا أن نجد الشرع ، وخاصة تطبيقاته النبوية ، قد اعتبر وقدر رأي الأمة ، ورأي علمائها ، ورأي قادتها . وأن الرسول كان ينزل عن رأيه لرأي هؤلاء ، ويُمضي وينفذ ما قال به جمهورهم ، أو مجموعهم .

فإذا كان المبدأ مقررا معتبرًا ، فللتفاصيل شأن آخر . وسيأتي بعضها قريبًا بحول الله ﷻ .





المبحث الثاني

اعتراضات وردود

عدد من العلماء والكتاب الإسلاميين المعاصرين وقفوا من مبدأ الأغلبية موقف الإنكار والرفض . وبما أنهم قد أجهدوا أنفسهم في جمع ما يرونه من أدلة تقضي ببطلان اتباع الأغلبية ، مما يضفي على موقفهم ـ لو سلمت لهم تلك الأدلة ـ طابع الحكم الشرعي الصحيح الملزم ، كان لا بد من وقفة مع ما استدل به المنكرون لمبدأ الأغلبية ، لتمحيص تلك الاستدلالات وبيان مكامن الخلل فيها .

الأكثرية المذمومة في القرآن :

قالوا : إن الكثرة والأكثرية لا تأتي في القرآن إلا في سياق الذم والقدح ، والقرآن لا يصور « أكثر الناس » إلا جاهلين ضالين فاسقين ، فكيف نثق بالأغلبية ونعتد برأيها ونلتزم به ؟

يقول الدكتور حسن هويدي : « فقد وردت الآيات الكريمة كنصوص عامة من كتاب الله تذم الأكثرية وتمدح الأقلية .

قال الله تعالى : ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ ﴾ [الأنعام:١١٦] ، ﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يوسف:١٠٣] ، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ [الأعراف:١٧٩] ، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴾ [الزخرف:٧٨] ، ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ [المائدة:١٠٠] ، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ:١٣] ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾ [ص:٢٤] وهكذا نجد أن الخيرة هم القلة ، حين مقارنة المؤمنين بالكافرين ، وحين مقارنة المؤمنين بعضهم ببعض ، فأين أمست الكثرة بعددها أمام القلة بفضلها ...» [1] .

---

(1) الشورى في الإسلام ٢٦-٢٧.

وهذا هو المنحى الذي سبق أن ذهب إليه الأستاذ أبو الأعلى المودودي في بعض كتاباته المتقدمة ، ولو أنه حتى في هذه الكتابات لم يهدر الأغلبية بالمرة ، فهو رحمه الله يقول متحدثًا عن مجلس الشورى : « والأمور تقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال . إلا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانًا للحق والباطل : ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ﴾ [المائدة:١٠٠] ، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأيًا وأحَدَّ بصرًا في مسألة من المسائل من سائر أعضاء المجلس . فإن كان كذلك ، فليس من الحق أن يرمي برأيه ، لأنه لا يؤيده جمع غفير . فالأمير له الحق أن يوافق الأقلية في رأيها ، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه ... » [1] .

والشاهد عندي في هذا النص ، هو اعتماده على الآية التي تضمنت عدم الاعتداد بالكثرة الخبيثة ، للتدليل على إهدار الأكثرية مطلقًا .

وهذا المعنى ردده الأستاذ إسماعيل الكيلاني ، وهو يرد على الدكتور عبد الحميد الأنصاري[2]، حيث قال : « إن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانًا للحق والباطل » [3] .

وأبدأ في توضيح هذه المسألة، من هذه الآية الأخيرة التي اعتمد عليها الشيخ المودودي ومن تابعه في ذلك .فالآية إنما تنفي المساواة بين الطيب والخبيث ، مشيرة إلى أفضلية الطيب ولو كان قليلًا ، على الخبيث ولو كان كثيرًا ، والخبيث من الأشياء ، هو الحرام ، وهو القذر والنجس . والخبيث من الناس هو الكافر والمنافق لا غير . وعلى هذا فالطيبات من الأموال والأشياء ، ولو كانت قليلة خير من خبائثها ولو كثرت ، وكذلك الطيبون من

---

(1) نظرية الإسلام وهديه: ٥٨-٥٩.

(2) سبق أن دار نقاش مطول حول مسألة الأغلبية ، علي صفحات مجلة (الأمة) القطرية ، بدأه الدكتور عبد الحميد الأنصاري ، بمقال بعنوان : (هل مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل ؟) (العدد ٣ يناير ٨١) فأيد مبدأ الأغلبية ، ثم رد عليه الأستاذ إسماعيل الكيلاني معارضًا ومنكرًا (العدد ٥ مارس ٨١) ، فرد عليه الأستاذ عبد القادر العماري(العدد ٧ مايو ٨١) .

(3) مجلة الأمة ، العدد الخامس ص ٢٩ .

الناس هم المقبولون المعتد بهم في ميزان الشرع ولو كانوا قلة . أما الكفار والمنافقون ، فمهما كثرت أعدادهم وتعددت مللهم ونحلهم ، فإنما هم حطب جهنم . فلا ينبغي للمؤمنين أن يغتروا ويتأثروا لكثرة خبيثة إن رأوها قد أحاطت بهم .

فليس في الآية أبدًا تفضيل مطلق للقلة على الكثرة ، وليس فيها إهدار مطلق للكثرة ، وإنما فيها إهدار للكثرة الخبيثة . ومعلوم أن الخبيث لا تزيده الكثرة إلا خبثًا وسوءًا ، كما أن الطيب تزيده كثرته طِيبًا . فالكثرة تقوي خبث الخبيث وتقوي طيب الطيب .

ومن نوادر الاستنباطات ، ما ذهب إليه الإمام ابن عرفة [١] من أن هذه الآية يالذات قد دلت على الاعتداد بالكثرة . فقد قال في تفسيره ـ كما نقل ابن عاشور :« وكنت بحثت مع ابن عبد السلام [٢]وقلت له : هذه الآية تدل على الترجيح بالكثرة في الشهادة ، فقوله : ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾ ، يدل على أن الكثرة لها اعتبار ، بحيث إنها ما أسقطت هنا إلا للخبث ، ولم يوافقني عليه ابن عبد السلام بوجه . ثم وجدت ابن المنير [٣] ذكره بعينه » [٤] .

فالذي أهدرته الآية هو الخبث لا الكثرة . وعلى هذا الأساس أيضًا نفهم عشرات الآيات التي جاءت تذم أكثر الناس ، وتصفهم بأنهم لا يعلمون ، ولا يؤمنون ، وأنهم فاسقون .

---

(1) محمد بن عرفة الورغمي التونسي ، إمام المالكية في وقته،وصفه معاصره ابن فرحون بشيخ الشيوخ وبقية أهل الرسوخ، كان رائدا في العلوم العقلية والنقلية . وقال ابن فرحون: وله تآليف منها تقييده الكبير في المذهب ، في نحو عشرة أسفار ، جمع فيها ما لم يجتمع في غيره . وقد عده بعض العلماء، مجدد المائة الثامنة، ولد سنة ٧١٦ وتوفي سنة ٨٠٣ (الديباج ٣٣٧ – ٣٤٠) و (نيل الابتهاج ٢٧٤ – ٢٧٩)

(2) هو محمد بن عبد السلام ، قاضي الجماعة بتونس ، وأحد شيوخ ابن عرفة توفي سنة ٧٤٩ ، (انظر الديباج ٢٣٦-٢٣٧)

(3) هو جمال الدين ، محمد بن محمد ، المعروف بابن المنير الإسكندري (انظر : نيل الابتهاج ٤٠٣).

(4) التحرير والتنوير : ٧/ ٦٤.

والآيات التي وصفت « أكثر الناس » بأنهم « لا يعلمون » كانت تتحدث بصفة خاصة عن مجال الغيبيات ، وهو المجال الذي لا يدرك حقائقه ولا يعقلها إلا أقل الناس . وأكثر الناس لا يكاد علمهم وإدراكهم يصل إلى شيء منها إلا بخبر الأنبياء ، وها هي بعض الآيات التي تبين السياق الذي يوصف فيه أكثر الناس بأنهم لا يعلمون ، والمسائل التي يتعلق بها هذا الحكم .

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان : ٢٥] .

﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:٢١] .

﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:٤٠]

﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الطور:٤٧] .

وقال تعالى عن نبيه يعقوب : ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:٦٨] .

وقال عن موسي : ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص:١٣] .

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ . [الأنعام:٣٧]

﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:١٣١] .

وهكذا تمضي الآيات تقرر وتؤكد أن أكثر الناس لا يعلمون الحقائق الغيبية ، فلا عبرة بكثرة المنكرين لها ، وبكثرة المعتقدين خلافها . ولهذا كان المصدر الصحيح المعتمد في هذا

المجال هو الوحي ، والخبر الصادق عنه .

على أن بعض الآيات التي ذمت « الأكثر » بصيغ متعددة ، كانت تعني خاصة بعض الأقوام المتعنتين ، كاليهود ، أو مشركي العرب ، أو غيرهم من الأقوام الذين عاندوا أنبياءهم واستكبروا أمام هدايتهم .

ففي مشركي العرب أنزل الله ﷻ :

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [العنكبوت : ٦٣] .

﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ [الأنعام:١١١] .

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ۙ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة:١٠٣] .

﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [الفرقان:٤٤] .

ومما أنزله الله تعالى في ذم أكثرية أهل الكتاب ، وخصوصًا منهم اليهود :

﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة:١٠٠] .

﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾

[آل عمران:١١٠]

فهذه هي الأكثريات المذمومة في القرآن : أكثرية المشركين ، أكثرية المنافقين، أكثرية اليهود والنصارى ، أكثرية المعاندين والمستكبرين .

فمن الغلط الفادح قطع الآيات الذي ذمت الأكثرين من هذه الأصناف ، عن سياقاتها وموضوعاتها ، ثم الانتقال بها إلى صف المسلمين وجماعة المؤمنين ، ثم الانتقال بها إلى إهدار

الكثرة مطلقًا ، و تفضيل القلة عليها !

إن الكثرة في الأصل هي حكمة الله ، وهي نعمته على خلقه ، حيث يكثرهم ويكثر أرزاقهم . ألا ترى أن الله سبحانه قد امتن على قوم شعيب بأنه كثرهم فقال لهم : ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ ، ومن المفيد أن أورد هذا الجزء من الآية في سياقه .

قال الله ﷻ : ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ۖ وَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف:٨٥، ٨٦] .

إن الله يأمر القوم بتوحيده وعبادته ، وبإيتاء الناس حقوقهم بلا تطفيف ولا بخس ، وينهاهم عن الإفساد في الأرض بعد أن أصلحها،أي جعلها صالحة مهيأة لنفع العباد . ويحذرهم من مضادة نعم الله التي منها أنه هيأ لهم أسباب التكاثر بعد قلة ، ويحذرهم من عاقبة المفسدين ، وهي أنه أهلكهم ومحق كثرتهم بعد أن أفسدوها وحولوها إلى كثرة خبيثة لا قيمة لها .

فالتكثير نعمة من الله كسائر نعمه : من خلق ، ورزق وجمال وقوة ومال وكل هذه النعم قد تسخر تسخيرًا أعوج، يفقدها قيمتها ونفعها ، لأسباب عارضة ، ولكن هذه النعم لا تفقد قيمتها الأصلية، فمتى حسن استعمالها ، ووضعت في موضعها كانت معتبرة ومعتدًا بها ، وكانت كثرتها خيراً من قلتها .

ألا ترى أن الله امتدح ضخامة الجسم حين كانت مع الإيمان والصلاح وذمها واستهزأ بها ، حين اقترنت بالنفاق ، فقال في حق طالوت : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة:٢٤٧] ، وقال في زعيم المنافقين ـ وكان ذا قامة

وضخامة ووجاهة في البدن : ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون:٤] .

فالكثرة مطلوبة ومرغوبة ومعتد بها ، شريطة ألا تخرج من دائرة الإيمان والإصلاح إلى دائرة الكفر والإفساد ، وعلى هذا ، فالكثرة في دائرة الخير زيادة في الخير ، والكثرة في دائرة الشر زيادة في الشر . والقلة في الخير نقصان في ذلك الخير، والقلة في الشر نقصان فيه أيضًا .

فالكثرة في الخير أفضل من القلة . والقلة في الشر أفضل من الكثرة .

وعلى هذا ، فكثرة المؤمنين ، أفضل من قلتهم ، من حيث هم مؤمنون . وقد قال النبي ﷺ : « **عليكم بالجماعة ، وإياكم والفرقة ، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد . من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ...** »[1] .

وتأكيداً لمعنى الحديث ، وتطبيقا له قال النبي ﷺ : « **الراكب**[2] **شيطان ، والراكبان شيطانان ، والثلاثة ركب** »[3] .

فالثلاثة أفضل من الاثنين ، وأبعد عن تأثير الشيطان ونزعه، مثلما أن الاثنين أبعد عن ذلك من الواحد ، كما في الحديث السابق .

واعتبار الراكبين شيطانين ـ ولو أنهم أبعد عن الشيطان من الواحد ـ يرجع ـ والله أعلم ـ إلى أنهما إذا تعرضا للخلاف والنزاع ، لم يكن بينهم حكم ولا مرجح ، لأنهما يُحْرَمَان من تحقيق ما جاء في الحديث الآخر : « **إذا خرج ثلاثة في سفر ، فليؤمروا أحدهم** »[4] .

---

(1) رواه الترمذي عن عمر ، وقال : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (العارضة ٩/ ١٠) ، ورواه الإمام أحمد عن عمر أيضاً ، وفيه لفظ ، (**بحبحة**) بدل (**بحبوحة**) الحديث ١١٤ .
ورواه الإمام الشافعي بلفظ : « **ألا فمن سره بحبحة الجنة ، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد** » (الرسالة ٤٧٤) ، وقال الشيخ أحمد شاكر عن هذا الحديث : (إسناده صحيح) انظر : هامش المسند للإمام أحمد : ١/ ٢٠٤ .

(2) المقصود **بالراكب** : المسافر .

(3) رواه أبو داود والترمذي والنسائي .

(4) رواه أبو داود .

والتأمير لا يأتي مع الاثنين ، لعدم إمكان وجود أغلبية ترجح وتؤمر ، كما هو الشأن مع الثلاثة فأكثر ، فالتأمير لا يتأتى إلا مع ثلاثة فأكثر ، لأن وجود الأغلبية يصير ممكناً .

ومن الأحاديث المشيرة إلى تقديم الكثرة على القلة : ما جاء فيمن يبدأ بالسلام عند التلاقي . وخلاصة ما جاءت به الروايات عن أبي هريرة . عن النبي ﷺ : « **إن الصغير يسلم على الكبير ، وإن القليل يسلم على الكثير ، وأن الراكب يسلم على الماشي ، وإن الماشي يسلم على القاعد** »[1] .

فقد وقع تقديم حق الكبير على الصغير ، وهذا مسلم ، وله شواهد من النقل والعقل ، وعليه فالصغير يسلم على الكبير . ووقع تقديم حق الكثير على القليل ، لأن الكثير مع القليل ، كالكبير مع الصغير . فإذا لم يوجد مرجح أقوى وأولى ، كان للكثرة رجحان وأولوية . مثلما يكون ذلك للسن ، عند التساوي من كل وجه .

وأما تسليم الراكب على الماشي ، فالغرض منه الحمل على التواضع ، حتى لا يحس الراكب بالاستعلاء والتفضيل على من لا مركوب له .

وأما تسليم الماشي على القاعد، فإن القاعد بمثابة من هو في بيته أو محله ، والماشي بمثابة الوافد عليه . ومعلوم أن الوافد على غيره ، يلزمه السلام عليه ، لقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ﴾ [النور:٢٧] .

آية آل عمران : ومما تعلق به الرافضون لاعتبار الأكثرية، قوله ﷻ : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران:١٥٩] .

فقد فهموا من هذه الآية أن الأمير إذا استشار ، فإنه يختار بعد ذلك ما بدا له ويعزم عليه ، ويمضي متوكلاً على الله ، لا على أغلبية ولا على أقلية . وقد دعموا فهمهم هذا بنص للإمام الطبري ، وضعوه في غير موضعه .

---

(1) الحديث رواه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذي ، وعبد الرزاق .

ومن الواضح جدًا أن الآية لم تتعرض لاتباع الأغلبية ولا لعدم اتباعها، ولا لجواز ذلك ولا لوجوبه ولا لمنعه . فتحميلها الدلالة على جواز تفرد الأمير بالأمر ومخالفة أغلبية مستشاريه أو جميعهم ، إنما هو تكلف وتعسف .

وأما نص الطبري الذي تعلقوا به ، فقد جاء عند تفسير قوله تعالى : ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ ، وهذا نص كلامه : « ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ ، فإنه يعني : فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك ، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك ، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به ، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك ، أو خالفها .

كما حدثنا ابن حميد قال : ثنا سلمة عن ابن إسحاق : ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ فإذا عزمت ، أي على أمر جاءك مني أو أمر دينك في جهاد عدوك ، لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك فامض على ما أُمرت به ، على خلاف من خالفك ، وموافقة من وافقك »[1] .

والنص ناطق بنفسه ، أن الأمر يتعلق بما نزل فيه وحي ، وحكم الله فيه بحكم ، فإن الواجب أن ينفذ ما أمر الله به ، ولا عبرة حينئذ بالأكثر أو الأقل أو الجميع . وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين ، والنص عن هذا يتكلم : « فامض لما أمرناك به ، على ما أمرناك به ... فإذا عزمت . أي على أمر جاءك مني أو من أمر دينك . .فامض على ما أمرت به » .

وكثيرًا ما يخلط أنصار الفردية بين الأمور التي عالجها الرسول مع أصحابه بالرأي والاجتهاد ، وكان فيها رأي أغلبهم راجحاً معتبرًا ، وبين الأمور التي أمضاها بمقتضى الوحي وما يستنبطه منه ، وهذا ينقلنا إلى مستند آخر ، مما أكثروا الاتكاء عليه لإهدار الأغلبية وتثبيت الفردية ، وهو :

صلح الحديبية :

وحجتهم فيه أن النبي ﷺ ، أقدم على كثير من الأمور مخالفاً بذلك آراء الصحابة . فأمضى ما بدا له ، ولم يلتفت إلى معارضتهم واستيائهم .

---

(1) جامع البيان ٤/ ١٠١.

يقول الدكتور حسن هويدي : « ففي هذه الحادثة الشهيرة . خالف رسول الله ﷺ الأكثرية بل الجميع ، في عدة مواقف ، أولها : قال : « المسلمون [والله لا نكتبها إلا (بسم الله الرحمن الرحيم) فقال الرسول ﷺ : « **اكتب باسمك اللهم** » .

وثانيها : قال المسلمون : سبحان الله، كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً [1] .

وثالثها : أمره إياهم بالنحر والحلق، فما قام منهم رجل .

ورابعها :إبرام شروط الصلح المشهورة التي تبدو كأن فيها حيفًا عليهم » .

قال : « فالحادثة كالشمس وضوحا في استعمال القائد حقه في أمر يراه صوابا ، وإن خالف رأي الأكثرية . وذلك دليل قطعي على عدم إلزامية الشورى للخليفة أو الإمام » (٢) .

ويقول الدكتور محمود الخالدي : « وأمضى رأيه ولم ينزل عند رأي الأغلبية » [3] والعجب لا ينتهي من صنيع هؤلاء الذين يصرون ـ غفلة أو تغافلاً ـ على أن النبي ﷺ إنما نفذ رأيه في الحديبية ، وأنه لم يلتفت إلى آراء الصحابة لأن رأيه كان هو الصواب .

أليست الأدلة « كالشمس وضوحا » في أن الرسول إنما كان ينفذ الوحي الذي لا تبقى معه أقلية ولا أكثرية ، ولا تبقى معه شورى أصلًا ؟!

لنبدأ القصة من أولها .

خرج المسلمون إلى مكة يريدون العمرة ، ولا يريدون قتالًا ، لكن قريش جمعت لهم جموعها وأصرت على صدهم ، وهو ما لم تكن تسمح به حتى أعراف الجاهلية . فلما تأكد أن قريشا ستصدهم وتقاتلهم ، استشار النبي ﷺ أصحابه وقال لهم : أترون أن نميل إلى ذراري هؤلاء الذين أعانوهم ، فنصيبهم، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين، وإن يجيئوا تكن عنقا قطعها الله؟ أم ترون أن نؤم البيت فمن صدنا عنه قاتلناه؟

---

(1) يقصد أبا جندل ، وقد تقدمت التفاصيل في الفصل السابق ، وهي موجودة في عامة كتب السيرة والحديث والتفسير.

(2) الشورى في الإسلام ١٠-١١.

(3) نقض النظام الديمقراطي ١٣٤.

فقال أبو بكر : الله ورسوله أعلم ، إنما جئنا معتمرين، ولم نجئ لقتال أحد ، ولكن من حال بيننا وبين البيت قاتلناه ، فقال النبي ﷺ : « **فروحوا إذاً** » [(١)] .

فالرسول استشار ، وعرض اقتراحين أحدهما يقضي بالمبادرة إلى الهجوم ، والآخر يقضي بالمضي للعمرة، ومن قاتلهم قاتلوه . وقد أشار أبو بكر بالاقتراح الثاني، ولم يعارضه أحد ، فأخذ الرسول به ومضى على أساسه .هذا إلى هذا الحد .

ثم وقع تحول في سير الأمور : لما اقتربوا من مكة وبالضبط من الحديبية ، بركت ناقة رسول الله ، وحاول الناس استنهاضها فأبت . فقالوا : خلأت القصواء[(٢)] فقال النبي ﷺ : « **ما خلأت القصواء ، وما ذاك لها بخلق ، ولكن حبسها حابس الفيل** » .

ومعنى هذا أن الله تعالى أراد توقيف السير إلى مكة ، وهو السير الذي كان يعني قتالا محققاً بين المسلمين والمشركين . وفهم الرسول الإشارة وأدرك مرماها . ولذلك قال : « **والذي نفسي بيده لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمات الله ، إلا أعطيتهم إياها** » [(٣)] ثم استنهض ناقته، فنهضت ، وتقدموا حتى نزلوا بالحديبية . ثم بدأت المفاوضات بين الطرفين ، ورسول الله حريص كل الحرص على تجنب القتال ، بعد أن تلقى توجيهاً من ربه إلى هذا .

ومما يؤكد أن التمسك بالصلح وتجنب القتال كان بوحي من الله ، هو أن الرسول ـ خلافاً لمعهوده ـ لم يعد إلى مشاورة الصحابة أصلًا منذ توقفت راحلته وفهم من ذلك ما فهم .

وعندما اشتد التذمر بعمر بن الخطاب من الصلح مع قريش، ومن شروطه، ومما رافقه من تنازلات لقريش وممثلها سهيل بن عمر، اندفع عمر يعبر عما في نفسه ، قال : فأتيت

---

(1) زاد المعاد ٣/ ٢٨٩.

(2) حرنت وامتنعت عن السير.

(3) زاد المعاد ٣/ ٢٨٩.

النبي ﷺ ، فقلت يا رسول ، ألست نبي الله حقاً؟ قال « بلى » . قلت :ألسنا على الحق وعدونا على الباطل ؟ قال : « بلى » . فقلت : علام نعطي الدنية في ديننا إذًا؟ ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبين أعدائنا؟ فقال : « **إني رسول الله، وهو ناصري ولست أعصيه** » .

فواضح تمام الوضوح أن النبي ﷺ قد تصرف بصفته رسولاً ، ينفذ أمر ربه ، ولا يستطيع أن يعصيه ، فلم يبق مجال لآراء الناس . ولهذا لم يُستشاروا في الأمر أصلًا .

والعجيب أن الدكتور حسن هويدي قد احتج في مناصرته لتفرد الأمير بالرأي ، حتى بكتابة (باسمك اللهم) بدل (بسم الله الرحمن الرحيم)، وبِكونِ الرسول أمرهم بالتحلل من إحرامهم فلم يفعلوا، وأنه أصر على ذلك حتى فعلوه .

فهل هذه الأمور أيضًا تدخلها الشورى والرأي ؟ ! هذه شعائر وعبادات ، ليس فيها شورى ولا رأي ولا أمير ولا أغلبية، وإنما الحكم فيها لله ولرسوله .

ولقد جاءت بعد ذلك سورة الفتح تؤكد أن ما جرى بالحديبية ، كان إرادة الله ووحيه :
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٢٤﴾ هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ۚ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ لَوْ تَزَيَّلُوا۟ لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح:٢٤،٢٥] .

غزوة أحد :

غزوة أحد من أشهر وأظهر ما يشهد للعمل بمبدأ الأغلبية ، وقد تقدم هذا ، ولكن بعض المعارضين أبوا إلا أن يتعلقوا ببعض ما وقع في هذه الغزوة ، تأييداً لما يرونه من حق الأمير في مخالفة الأغلبية ، ومخالفة الجميع .

تعلقوا بكون النبي ﷺ لما عزم على الخروج استجابة لرأي أكثرية الصحابة ، وخرج من بيته مستعداً للقتال خارج المدينة ، أحس الصحابة أنهم قد أَكْرَهوا رسولَ الله على ما لا يحب ، وهذا لا يليق، فندموا على ما فعلوا ، وعرضوا على الرسول التخلي عن فكرة

الخروج ، فأبى ذلك ومضى . فاعتبر أصحابنا أنه ﷺ في خروجه لم يلتفت إلى الصحابة في عدولهم عن الخروج .

وهذا مردود :

أولاً : لكون الشورى تمت وأعطت ثمرتها، ولم يبق إلا التنفيذ : ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ .

وثانيًا : لأن الصحابة لم يعدلوا عن رأيهم ولم يتغير عندهم ما رأوه صواباً وهو الخروج . وإنما آثروا إرضاء رسول الله تأدبًا معه وتقديمًا لحقه . فهذا هو الذي يلتفت إليه الرسول من جانبه ، خاصة بعد أن تقرر الخروج ووقع العزم عليه .

وتمسك الدكتور هويدي بجانب آخر من هذه الغزوة ـ وهو الهزيمة التي أصابت المسلمين في آخرها ـ فقال : « إن كان المتعلقون بوقعة أُحد يرون فيها دليلاً على إلزامية الشورى [1] ، فإننا نرى فيها عكس ما يرون ، حيث كانت مأساة من المآسي الدالة على خطر مخالفة القائد أو الإمام ، حتى ندم الصحابة كلهم ﷺ على موقفهم وتمنوا لو أنهم وافقوا رسول الله ﷺ ، ولم يخرجوا من المدينة ، فكانت عبرة وموعظة مدى الدهر . وهل ثمة عبرة وموعظة مدى الدهر ، وهل ثمة عبرة لسوء مخالفة الإمام ، كهذه العبرة؟ وموعظة تلفت الأنظار كهذه الموعظة؟ وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا إمامهم في رأي يصر عليه ويرتضيه ، متوهمين بإلزامية الشورى ، أو متعللين برأي الأكثرية » [2] .

وقد تضمن هذا الكلام جملة أغلاط لا أساس لها من الصحة ، وهي :

١ـ يعزو سبب الهزيمة التي لحقت المسلمين إلى خروجهم ، والحقيقة أن لا صلة للخروج من المدينة بالهزيمة التي لحقت بالمسلمين في آخر المعركة . ولم يقل بهذا التفسير

---

(1) يقصد بإلزامية الشورى لزوم رأي الأغلبية للأمير .

(2) الشورى في الإسلام: ١٣ .

للهزيمة لا القرآن ، ولا الرسول ، ولا أهل السير . بل الصحيح أن الخروج إلى أحد قد حقق غايته ، وانتصر المسلمون . ثم انقلب الوضع ، ودارت الدائرة على المسلمين ، لسبب آخر لا تلازم بينه وبين الخروج . فقد ارتكب بعض المقاتلين خطًا عسكريًا، وخالفوا خطة المعركة، فجاءت الهزيمة بعد النصر . وتفصيل ذلك ـ كما هو معروف في كتب الحديث والسير- أن الرسول نزل بأصحابه في الساحة المحاذية لجبل أحد ، وجعل ظهورهم إلى الجبل، وحصن ظهورهم من جهة الجبل بخمسين من الرماة ، وأمَّر عليهم عبد الله بن جبير،وأمره وأصحابه أن يلزموا مكانهم ، وألا يغادروه مهما يكن من أمر، حتى يأذن لهم بذلك . وأمرهم أن يرموا المشركين بالنبال من فوق الجبل . وأوصاهم خاصة ألا ينزلوا سواء رأوا المشركين تغلبوا على المسلمين أو رأوا عكس ذلك ...» [١] .

ودارت المعركة ، وانتصر المسلمون على المشركين ، وانهزم المشركون وفروا نحو نسائهم .

قال ابن إسحاق : « ثم أنزل الله نصره على المسلمين ، وصدقهم وعده فحسوهم بالسيوف حتى كشفوهم عن العسكر ، وكانت الهزيمة لا شك فيها ... » [٢] .

وروى بسنده إلى الزبير بن العوام أنه قال :« والله لقد رأيتني أنظر إلى خدم هند بنت عتبة وصواحبها مشمرات هوارب، ما دون أخذهن قليل ولا كثير، إذ مال الرماة إلى العسكر، حين كشفنا القوم عنه ، وخلوا ظهورنا للخيل فأُتينا من خلفنا ، وصرخ صارخ : ألا أن محمدًا قد قُتل ، فانكفأنا، وانكفأ علينا القوم ... » [٣] .

فهذا هو سبب الهزيمة ، فقد خالف الرماة التعليمات العسكرية لقائد المعركة ﷺ ، ظناً منهم أن المعركة قد حسمت وانتهت ، وهذا الخطأ لا صلة له بالخروج ، فقد كان يمكن أن يقع مثله في أي مكان آخر ، ولا يخفى أن هذا المقام ليس مقام شورى ولا أكثرية ، فهو

(1) زاد المعاد ٣/ ١٩٤.

(2) سيرة ابن هشام ٣/ ٨٥٧.

(3) نفسه.

عمل عسكري تنفيذي وفي حال اندلاع المعركة . والمخالفة التي وقعت ، ليست رأياً ، ولا اجتهاداً ، ولا أغلبية ولا أقلية ، بل هي خطأ محض ، دفع إليه التسرع والغفلة ، والطمع من البعض .

٢ـ اعتبر الدكتور هويدي أن المسلمين حين قالوا بالخروج لملاقاة عدوهم ، قد خالفوا إمامهم ، فنالوا جزاء مخالفتهم . والحقيقة أنهم لم يخالفوا رسول الله في شيء . بل امتثلوا أمره لا غير . طلب منهم الرأي ، فأطاعوه وأعطوه رأيهم وتحملوا مسؤوليتهم ، وأَدَّوْا أمانة الله في أعناقهم ، بصدق وإخلاص . ثم لما خشوا أن يكون الرسول قد خرج وهو كاره ، عرضوا تنازلهم عن رأيهم تأدبًا معه واحترامًا لمقامه ، فهو رسول قبل أن يكون أميرًا . ولما تمسك بالخروج تبعوه وخرجوا معه . فأين المخالفة في هذا؟ فهل المقصود بالمخالفة ، هو أنهم رأوا رأياً مخالفاً ، وقدموه كما هو؟ وهل يبقى للشورى معنى إذا كان المستشار لا يسعه إلا موافقة المستشير وترضيته بالرأي الذي يجب؟ إن المستشار إذا لم يقل ما أراه الله تعالى ، وما اقتنع هو بصوابه ، وقال بخلافه ، يكون قد خان الأمانة ، وهذه هي المعصية حقاً .

٣ـ وقول الدكتور هويدي : « وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا إمامهم في رأي يصر عليه ويرتضيه » ، يفهم منه أن الرسول كان مصراً على رأيه بالبقاء بالمدينة ، وهو ما لا دليل . كل ما في الأمر أنه قدم رأيه . فلما تقدم أكثر مستشاريه برأي مخالف، ترك رأيه إلى رأيهم ، وليس عندنا ما يمكن اعتباره إصراراً منه ﷺ ، نعم هناك إصرار واضح ، لكن في إمضاء ما رآه الصحابة من الخروج .

استشارات فردية ؟

ومما تمسك به خصوم الأغلبية ، أن الرسول ﷺ لم يستشر في بعض الأمور إلا فرداً أو فردين ، وأحياناً استشار الجماعة، لكنه أخذ برأي فرد واحد .

ففي بدر أخذ برأي الحباب بن المنذر وحده ، وغير مكان النزول .

وفي أسرى بدر أخذ برأي أبي بكر، وهو أخذ الفدية من الأسري .

وفي الخندق أخذ برأي سلمان الفارسي وحده .

وفي الحديبية ـ قبل بروك الناقة ـ أخذ برأي أبي بكر .

وفي حادثة الإفك ، لم يستشر في شأن عائشة إلا أفراداً معدودين منهم علي وأسامة .

قالوا : فهذه الحالات تثبت أن للأمير أن يستشير من شاء ، ويأخذ من الآراء ما شاء ، ويترك ما شاء ، وأنه ليس مقيداً بالأغلبية ، لا في استشارتها، ولا في الأخذ برأيها .

وليس في هذه الأمثلة ما يدل على إهدار استشارة الأغلبية وإهدار رأيها :

أما ما أشار به الحباب بن المنذر فيما يخص مكان النزول ببدر، فقد كان رأيًا من رجل خبير بالمنطقة ، عارف بآبارها ، فاستحسنه الرسول ، واستحسنه المسلمون ، ولم يقع فيه خلاف ولا معارضة ، لأن صوابيته لا تحتمل شيئًا من هذا ، فمضى المسلمون جميعًا على هذا الرأي مقتنعين مسرورين به .

ومثل هذا يقال في رأي سلمان الفارسي في حفر الخندق ، وكذلك رأي أبي بكر في الحديبية ، أما رأيه بأخذ الفداء من المشركين ، فقد بينت من قبل أنه كان رأي كل الصحابة تقريبًا .

وأما استشارته عليًا وأسامة في شأن عائشة ، وهل يطلقها أو يبقيها ـ بعد أن راج حديث الإفك مدة ، وقبل أن ينزل عليه القرآن في الموضوع ـ فموضوعها موضوع خاص، ولهذا استشار فيه خواصه والمقربين إليه . وقد كان علي وأسامة بمنزلة ولديه .

ولكل واحد في مسائله الشخصية والعائلية ، أن يستشير من شاء ويعمل بها شاء ، الشورى هنا مندوبة ، فلا يمكن أن تكون ملزمة ، لا في دائرة إجرائها، ولا في نتيجتها .

منزلة الرسول ﷺ وخصوصياتها :

مهما أخذنا بالاعتبار أن الرسول ، كان يتصرف في كثير من الأمور بصفته إمامًا حاكمًا للمسلمين ، وبصفته قائد جيشه ، وقائد معاركهم العسكرية ، مهما يكن من اعتبارنا لهذه الجوانب ، فإن شخص رسول الله ﷺ ، لا يمكن تجريده من ثلاث صفات جليلة خاصة به ، كانت تهيمن على تفكيره وتدبيره وأقواله وأفعاله .

١ـ أنه رسول الله ، يوحى إليه ابتداء ، ويوحى إليه لاحقاً، فيأتيه الوحي بتأييد

تصرفاته واجتهاداته أو بتعديلها وتصحيحها، وأنه أعلم الناس بأحكام الشرع ومقاصده، وليس لأحد بعده من هذا المقام شيء، لا لخليفة، ولا أمير، ولا قائد، ولا عالم.

روى ابن عبد البر بسنده، عن ابن شهاب: أن عمر بن الخطاب قال وهو على المنبر: «أيها الناس: إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيباً، لأن الله كان يريه. وإنما هو منا الظن والتكلف» [(١)].

٢ ـ عصمته ﷺ، وبهذه الصفة يكون تصرفه مأموناً من أي هوى، أو غش أو تحيز، أو ظلم، أو طمع، أو انتقام لنفسه، لا قليل ولا كثير، ولا عابر ولا دائم. وهذا ما لن يكون لأحد بعده بهذه الصفة وبهذا الإطلاق. فلا ننتظر أن يصل أحد إلى العصمة والبراءة المطلقة في هذه الأمور، ولا في غيرها من الآفات والعوارض البشرية. وإلى هذا الفرق بين رسول الله ﷺ ومن سواه من الأمراء والحكام أشار عمر بن عبد العزيز، حين منع الهدية له ولولاته، فقيل له: إن رسول الله كان يقبل الهدية، فقال ﷺ: كانت له ﷺ هدية، وهي لنا رشوة.

٣ـ كونه أفضل الخلق، وأكملهم عقلًا، وأسدهم نظرًا، وأحكمهم تدبيرًا. وهذه المنزلة أيضًا لن تكون لأحد بعده، كما لم تكون لأحد قبله.

ومن هنا ندرك فداحة غلط أولئك الذين يذهبون في قياس الأمراء على رسول الله كل مذهب، وينتهون إلى أن يعطوا لأمرائهم ما كان لرسول الله ﷺ من مكانة، ومن تعظيم، ومن تقديم، ومن تفويض، ومن حقوق، كأنهم لم يقرؤوا سورة الحجرات وغيرها.

ففي ضوء الصفات الثلاث المذكورة ينبغي أن يُنظر إلى تصرفات الرسول وإلى أقواله، وإلى تدابيره السياسية والعسكرية.

وفي ضوء عدمها ينبغي أن ننظر إلى تصرفات الأمراء والقضاة والقادة. فليس ينزل على أحد وحي يتفرد به عن الناس، وليس أحد منهم معصومًا من المعصية وشيء من الإفراط أوالتفريط، وليس لأحدهم عقل، لا يوجد مثله، أوعلم لا يوجد

---

(1) جامع بيان العلم وفضله: ١٦٣.

مثله ، أوحكمة لا يوجد مثلها . ورضي الله عن إمام المسلمين بعد رسول الله ، أبي بكر الصديق ، حيث نبه على هذا بقوله : « فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم » [1] مع أن مكانته معلومة لا ينازع فيها عاقل .

فإذا ساغ لرسول الله أن يخالف جماعة المسلمين أو أكثريتهم ، لما معه من وحي ونور ، ولما هو متفرد به من كمال العقل ونفاذ البصيرة ، فهل يلزم منه أن يكون ذلك ولابد للأمراء من بعده ؟ وإذا كان الرسول ـ بصفاته الثلاث المذكورة ـ لم يثبت أنه أمضى أمرا من أمور الرأي ، ضدًا على ما يراه أصحابه ، أفيكون للأمراء من بعده ، وهم على ما هم عليه من الآفات وصفات القصور ، أن يخالفوا أهل الرأي والخبرة والفضل ، جميعهم أو أكثريتهم ، ويتفردوا بما بدا لهم ويحملوا الأمة عليه ؟ إن هذا لهو البلاء المبين .

تصرفات الخلفاء الراشدين :

يستدل أصحابنا على حق الأمير في التفرد بالقرار ومخالفة مستشاريه ، ببعض التصرفات الصادرة عن الخلفاء الراشدين ، وخصوصا أبا بكر وعمر .

يقولون : إن أبا بكر قرر قتال مانعي الزكاة ومضى فيه ، ولم يعبأ بمعارضة الصحابة .

وكذلك فعل في إنفاذ جيش أسامة لمحاربة الروم .

وإن عمر تمسك برأيه في شأن الأراضي المفتوحة ولم يستجب لرأي مخالفيه .

قالوا : فهذه المواقف للخلفاء الراشدين ، تدل على أن الخليفة غير ملزم برأي مستشاريه ، وأن له أن يخالفهم جميعاً ، فضلًا عن أكثريتهم . ولو كان ملزمًا برأيهم لما خالف أبو بكر وعمر سائر الصحابة في بعض مواقفهما . فلننظر في هذه الدعاوى .

١ـ قتال مانعي من الزكاة :

يلاحظ أن الروايات الواردة في هذه المسألة نوعان : روايات صحيحة واردة في كتب الحديث المعتمدة ، وعلى مناهج المحدثين ، وروايات أخرى واردة على طريقة المؤرخين .

أما روايات المحدثين ، فليس سوى نقاش بين أبي بكر وعمر ، انتهى إلى الاتفاق على قتال مانعي الزكاة ، بعد أن اتضح الحكم الشرعي في المسألة .

---

(1) كلمة قالها في أول خطبته لما ولي الخلافة ، انظر تمام خطبته في (كتاب الأموال لأبي عبيد ١/ ١٢).

فعن أبي هريرة ﷺ قال : « لما توفي رسول الله ﷺ واستُخْلِفَ أبو بكر بعده ، كفر من كفر من العرب ، فقال عمر بن الخطاب لأبي بكر : « كيف تقاتل الناس ، وقد قال رسول الله ﷺ : « **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، ومن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه ، وحسابه على الله ؟** » ، قال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة ، وإن الزكاة حق المال . والله لو منعوني عقالا ـ أو عناقا ـ كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه . فقال عمر بن الخطاب : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق »[1] .

هذه هي الرواية التي جاءت في أهم كتب الحديث ، ولم تختلف عندهم في شيء من مضمونها ، وحتى الألفاظ ليس بينهم فيها إلا اختلاف طفيف جدًا ،

ويؤخذ من الرواية :

١ ـ أن الخلاف جرى بين أبي بكر وعمر ، لا بين أبي بكر وسائر الصحابة .

٢ ـ أن الخلاف آل بسرعة إلى الاتفاق ، فصار عمر إلى قول أبي بكر وانتهى الخلاف بالمرة .

٣ ـ أن أبا بكر لم يكن يدافع عن رأي سياسي أو عن تدبير عسكري رآه ناجعًا في ذلك الموقف العصيب ، وإنما كان يدافع عما هو مقرر في الشرع ، ويستدل عليه بأدلة الشرع . قال الخطابي : « فلما استقر عند عمر صحة رأي أبي بكر { ، وبانَ له صوابه ، تابعه على قتال القوم . وهو معنى قوله : فلما رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال عرفت أنه

(1) رواه البخاري في باب وجوب الزكاة ن ، وفي أبواب أخرى من صحيحه ، ورواه مسلم في أبواب الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله . ورواه الترمذي في أبواب الإيمان ، باب ما جاء « **أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله** » ، ورواه النسائي في كتاب الزكاة ، باب مانع الزكاة . ورواه الإمام أحمد في مسند عمر (الحديث ٢٣٩) ورواه ابن حبان في صحيحه ، تحت عنوان : ذكر أمر الله جل وعلا صفيه ﷺ بقتال الناس حتى يؤمنوا بالله . ثم تحت عنوان : ذكر البيان بأن الخيِّر الفاضل من أهل العلم ، قد يخفى عليه من العلم بعض ما يدركه من هو فوقه فيه .

الحق ، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التي أدلى بها والبرهان الذي أقامه نصًا ودلالًة »[(١)] .

فالمسألة عبارة عن حوار علمي ، انتهى إلى أن من لم يكن بلغه دليل المسألة ، أو غفل عنه في تلك اللحظة الحرجة ، عرف الدليل ، واطمأن إلى حجة محاوره ، فمضى معه ، ولم يكن يملك إلا ذاك ، فالمسألة ليس فيها رأي واجتهاد ، وإنما هو الحكم الشرعي الثابت .

هذا ما تتضمنه كتب الحديث في هذه المسألة وهذا ما تدل عليه .

أما الروايات الأخرى فوردت ـ كما ذكرت ـ على طريقة المؤرخين ، بمعنى أنها إما تذكر بغير سند ، أو ترد بأسانيد لا ترقى إلى درجة الصحة والقبول . فهذه الروايات هي التي تذكر أن الخلاف كان بين أبي بكر من جهة ، وعمر وغيره من جهة أخرى . فعند ابن العربي ـ في العواصم : « وقال له عمر وغيره : إذا منعتك العرب الزكاة فاصبر عليهم ، فقال : والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ ، لقاتلتهم عليه ـ قيل : ومع من تقاتلهم ؟ فقال : وحدي حتى تنفرد سالفتي »[(٢)] .

وقال في (العارضة) : « لما كفرت العرب وارتدت ومنعت الزكاة ، رأى عمر وغيره من الصحابة أن يكف عنهم حتى يتمكن الإسلام ... »[(٣)] .

وفي (البداية) لابن كثير : « وقد تكلم الصحابة مع الصديق في أن يتركهم وما هم عليه مع منع الزكاة ، حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم ، ثم بعد ذلك يزكون ، فامتنع الصديق من ذلك وأباه »[(٤)] .

وتعليقي على هذه الروايات يتضمن أربع ملاحظات :

١ ـ ما مدى صحة هذه الروايات ، وهي تذكر مرسلة ، أو قد تذكر بأسانيد تحتاج إلى تمحيص ، للحكم عليها على مناهج المحدثين . وقبل أن يحكم أهل الاختصاص

---

(1) عن شرح النووي لصحيح مسلم ١/ ٢٠٣.

(2) العواصم من القواصم: ٤٦-٤٧.

(3) عارضة الأحوذي: ١٠/ ٧٢.

(4) البداية والنهاية ٦/ ٣١١.

بصحتها ، كما تصحح الأحاديث النبوية ، فلا يصح ـ بل لا يجوز ـ أن نبني عليها شرعنا وأسس حكمنا ودولتنا .

٢ ـ هذه الروايات تصطدم بالرواية الصحيحة المعتمدة عند علماء الحديث وليس في هذه الرواية سوى حوار بين أبي بكر وعمر .

٣ ـ هذه الروايات مجملة ، بمعنى أنها حين تذكر اختلاف أبي بكر مع الصحابة لا تذكر من هم المخالفون لأبي بكر ، وكم كان عددهم ونسبتهم .

٤ ـ أبو بكر رضي الله عنه ـ على ما تقدم ـ لم يتمسك برأي له ، أصر على أن يعارض به جمهور الصحابة ، وأن يفرضه عليهم ، وإنما كان يتمسك بالنص ، ومعلوم أنه لا اجتهاد ولا شورى ، ولا أغلبية ، في مورد النص ، وإنما هو بيان للدليل ولدلالته ، وينتهي الأمر . وكذلك كان .

إنفاذ جيش أسامة :

قال القاضي ابن العربي : « وقال أبو بكر لأسامة : انفذ لأمر رسول الله ﷺ ، فقال عمر : كيف ترسل هذا الجيش ، والعرب قد اضطربت عليك ؟! فقال : لو لعبت الكلاب بخلاخيل نساء المدينة ، ما رددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ » [(١)] .

وعند ابن كثير عن أبي هريرة ، قال : « فاجتمع إليه أصحاب رسول الله ﷺ ، فقالوا : يا أبا بكر ، رُدَّ هؤلاء . تُوجهُ هؤلاء إلى الروم ، وقد ارتدت العرب حول المدينة ؟! فقال : والذي لا إله غيره ، لو جرت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله ﷺ ، ما رددتُ جيشاً وجهه رسول الله ، ولا حللت لواء عقده رسول الله ، فوجه أسامة »[(٢)] .

وفي هذه النازلة أيضا نجد أبا بكر لا يدافع عن رأي رآه ، وإنما يتمسك بذلك المسلك الرفيع الذي تفرد به غير ما مرة ، وبزَّ به الصحابة أجمعين في غير ما مناسبة ، وهو المسلك الذي نال به درجة « الصديق » : فقد اهتز الناس لحديث الإسراء ، وبقي هو مصدقًا

---

(1) العواصم من القواصم ٤٥.

(2) البداية والنهاية ٦/ ٣٠٥.

مطمئنًا . وتذمر الناس وزُلزلوا يوم الحديبية ، وفاز هو بالرضا والتأييد لرسول الله ﷺ . وارتج الناس يوم وفاة رسول الله ، وبقي هو ثابتاً كالجبل يردهم إلى رشدهم .

وكان الصحابة يعرفون له هذه المزية ويقدرونها قدرها ، فكانوا إذا رأوا عزمه وتصميمه عرفوا أن ذلك حق . وبعد وفاته ﷺ بسنوات ، خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في الناس ، وكان مما قاله لهم : « وليس فيكم اليوم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر »[(١)] وهي عبارة تقال للفرس الجواد الذي لا يلحقه أحد .

وفي اللسان : أراد أن السابق منكم ، الذي لا يلحق شأوه في الفضل أحد ، ولا يكون مِثلًا لأبي بكر .

فأبو بكر ـ على العموم ـ ليس له نِدٌّ ولا مثيل في هذه الأمة ، ولكن تفوقه في إيمانه وشدة تمسكه بأحكام الشرع ، كان يظهر أكثر ما يظهر ، في الظروف العصيبة والفتن المزلزلة ، فلم يكن هو يتزلزل ، ولم يكن يتحير ، ولم يكن يذهل عن حكم شرعي ولا عن سنة نبوية .

فمن هذه المنزلة الفريدةَ تصَّرف أبو بكر ، من يوم وفاة رسول الله ، إلى أن استتبت الأمور . فلم يذهل عن الواجب في قتال المرتدين ومانعي الزكاة المتمردين . ولم يذهل عن وصية رسول الله بإنفاذ جيش أسامة ، وهو ﷺ في لحظات حياته الأخيرة . قال الإمام الشاطبي : « ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر قتالهم ، فكلمه عمر في ذلك ، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال إذْ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه . وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه في قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ »[(٢)] .

على أن إنفاذ أبي بكر لجيش أسامة ، لم يكن فقط ، إنفاذا لجيش كان رسول الله قد أمر بإنفاذه ، بل هو جيش كان رسول الله مصراً كل الإصرار على إنفاذه ، وقد علم ﷺ ما

---

(1) من خطبة طويلة له ، انظرها في صحيح البخاري ، كتاب الحدود ، وفي المسند رقم ٣٩١.

(2) الموافقات: ٤/ ٣٢٩-٣٣٠.

حصل من تردد وتلكأ في انطلاق ذلك الجيش ، فألح عليه الصلاة والسلام ـ وهو في حال احتضار ـ على أن ينطلق الجيش إلى غايته ، ولم يقبل عذرهم في التردد والتباطؤ .

روى ابن سعد بسنده ، عن عروة بن الزبير قال : « كان رسول الله ﷺ قد بعث أسامة وأمره أن يوطئ الخيل نحو البلقاء ، حيث قُتل أبوه وجعفر [(١)] ، فجعل أسامة وأصحابه يتجهزون ، وقد عسكر بالجرف ، فاشتكى رسول الله ﷺ ، وهو على ذلك . ثم وجد من نفسه راحة فخرج عاصبًا رأسه فقال : أيها الناس ، أنفذوا بعث أسامة ، ثلاث مرات . ثم دخل النبي ﷺ ، فاستعز به ، فتوفي رسول ﷺ ...» [(٢)] .

وقال الحافظ ابن حجر : « ثم اشتد برسول الله ﷺ وجعه فقال : « **أنفذوا بعث أسامة** » [(٣)] .

وإذا كان بعض الصحابة قد ارتبكوا وتخوفوا ، وذهلوا عن دلالة الإلحاح النبوي على إنفاذ جيش أسامة ، فإن أبا بكر لم يقع في شيء من هذا ، وظل متيقظًا ، رابط الجأش ، سليم العزم . فعمل على تنفيذ آخر وصية نبوية ، وهي وصية اتسمت بالتأكيد والإلحاح كما رأينا . وحكمة ذلك ، كما ظهر فيما بعد ، هي أن تقترن وفاة رسول الله ﷺ ، بمظاهر القوة والثبات والعزم والإقدام ، بدل أن تقترن بما يُطمع الأعداء من مظاهر الضعف والارتباك والتخاذل .

المهم أن التقابل في هذه المسألة ، لم يكن بين رأي أبي بكر ، ورأي غيره من الصحابة ، بل كان التقابل بين الوصية النبوية الملحاحة ، ورأيٍ أمْلته الظروف الحرجة على بعض الصحابة ، فلما تولى أبو بكر بيان الأمر ، ووضعه في نصابه ، استجاب له الجميع ومضوا فيه .

مسألة الأراضي المفتوحة :

---

(1) كان ذلك في غزوة مؤتة .

(2) الطبقات الكبرى ٢/ ٢٤٨-٢٤٩.

(3) فتح الباري ٨/ ١٥٢.

واستدلوا أيضا بموقف عمر رضي الله عنه ، حين رفض قسمة الأراضي المفتوحة عنوة على المقاتلين ، رغم أنهم طالبوا بذلك وجادلوه في الأمر .

فقد روى أبو عبيد بسنده ، أن بلالًا رضي الله عنه قال لعمر بن الخطاب ، في القرى التي افتتحها عنوة : اقسمها بيننا ، وخذ خمسها . فقال عمر : لا ، هذا عين المال ، ولكني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين ... » (1) .

ولما لم يصل عمر مع المقاتلين وممثليهم إلى نتيجة متفق عليها ، عرض الأمر للشورى ، فاستشار أولًا كبار المهاجرين ، فأيده أكثرهم ، وأيد عبدُ الرحمن ابن عوف مطلب الفاتحين ، ثم عرض الأمر على كبار الصحابة من الأنصار فوافقوه جميعاً .

قال أبو يوسف : « فأما عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فكان رأيه أن يقسم لهم حقوقهم . ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضي الله عنهم رأي عمر . فأرسل - أي عمر - إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس ، وخمسة من الخزرج ، من كبرائهم وأشرافهم . فلما اجتمعوا ، حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال : إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي ، فيما حملت من أموركم ، فإني واحد كأحدكم ، وأنتم اليوم تقرون بالحق ، خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني . ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هَوَاي . معكم من الله كتاب ينطق بالحق . فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ، ما أريد به إلا الحق . قالوا : قل نسمع يا أمير المؤمنين .

قال : قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا إني أظلمهم حقوقهم ، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً ، لئن ظلمتهم شيئًا هو لهم ، وأعطيته غيرهم ، لقد شقيت . ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى ، قد غنَّمَنا الله أموالهم وأرضهم ، وعلوجهم ، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله ، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه ، وأنا في توجيهه . وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها ، وأضع عليهم فيها الخراج ، وفي رقابهم الجزية ، يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين : المقاتلة ، والذرية ، ولمن يأتي بعدهم .

---

(1) الأموال ٥٨.

أرأيتم هذه الثغور ، لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام ، كالشام ، والجزيرة ، والكوفة ، والبصرة ، ومصر ، لابد لها من أن تشحن بالجيوش ، وإدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطَى هؤلاء إذا قُسمَتِ الأَرَضُون والعلوج ؟

قالوا : الرأي رأيك ، فنِعْمَ ما قلت ، ونعم ما رأيت ، إن لم تشحن هذه الثغور ، وهذه المدن برجال ، وتجري عليهم ما يتقوون به ، رجع أهل الكفر إلى مدنهم »[١] .

وواضح بما لا مزيد عليه أن عمر ﷺ لم يستبد برأيه ، بل كان مع رأيه الجمهورُ الأعظم من أهل العلم والرأي من الصحابة .

وقد يقال : إنه تمسك برأيه من قبل أن يستشير ويلقى التأييد . وأقول : لو أراد أن يتمسك برأيه وأن ينفذه بمفرده ، لما عرض الأمر للشورى .

بل هناك ما يدل على أن عمر كان قد أراد ـ في البداية ـ أن يقسم الأراضي ، وأن بعض مستشاريه من الصحابة هم الذين عارضوه ، وأشاروا عليه بإبقائها بيد أصحابها ، فقد روى أبو عبيدة بسنده ، عن حارثة بن مضرب ، عن عمر : أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين ، فشاور في ذلك ، فقال له علي بن أبي طالب : دعهم يكونوا مادة للمسلمين ، فتركهم .

وروى أيضًا : قدم عمر الجابية ، فأراد قسم الأرض بين المسلمين ، فقال له معاذ : والله إذن ليكونن ما تكره ، إنك إن قسمتها ، صار الربع العظيم في أيدي القوم ، ثم يبيدون ، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ، ثم يأتي مِن بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًا ، وهم لا يجدون شيئًا ، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم ، فصار عمر إلى قول معاذ »[٢] .

قال أبو عبيد : « وذلك أنه جعله[٣] فيئا موقوفًا على المسلمين ما تناسلوا ، ولم يخمسه ، ولم يقسمه . وهو الرأي الذي أشار به عليه علي بن أبي طالب ﷺ ، ومعاذ بن

---

(1) الخراج ٢٨-٢٩.

(2) الأموال: ٥٩.

(3) الضمير يعود على السواد.

جبل ﵁»[١].



(١) الأموال: ٦٠.

المبحث الثالث

الترجيح بالكثرة عند العلماء

المجال العلمي الصرف ، هو أقل المجالات خضوعا للكثرة والأكثرية ، لأن الكلمة فيه إنما هي للدليل والبرهان ، ولأن العبرة فيه بأصحاب الاختصاص وبالمبرزين في كل اختصاص ، ولأن هذا المجال ينبغي أن يتمتع بأقصى درجات الاستقلال والتحرر ، ومن ذلك تحرره من هيمنة الأغلبية وضغطها ، واستقلالُه عن رأيها وميلها .

ومع هذا كله فإن العلماء اعتبروا الكثرة والأكثرية ، مرجحا في عدد من المواضع والحالات . وهم حين قرروا هذا إنما قرروه استجابة لقواعدهم ، وتمشياً مع مناهجهم .

١ ـ الترجيح بالكثرة في مجال الرواية :

الرواية إذا جاءت من ذوي العدالة والضبط ، فهي مقبولة لازمة ، سواء كانوا كُثراً ، أو قلةً ، أو أفرادا ، ولكن هذا بشرط ألا يوجد أي مطعن أو معارضة للمروي ذاته ، كأن توجد رواية أخرى مناقضة لها ، وهي أيضا صادرة عن أهل العدالة والضبط . فإن وجدت لزم اللجوء إلى الترجيح ، والمرجحات كثيرة ، كما تقدم ذكره في مبحث الترجيحات .

ومن بين تلك المرجحات : الكثرة ، قال الفخر الرازي : « الخبر الذي يكون رواته أكثر ، راجحٌ على الذي لا يكون كذلك » (١) .

وقد مثله الباجي بما رواه مالك ، عن عبد الله بن أبي بكر ، عن عروة ، عن مروان ، عن بسرة ، عن النبي ﷺ : « **من مس ذكره فلا يصلِّ حتى يتوضأ** » . فهذا الحديث يعارضه حديث طلق بن علي ، عن النبي ﷺ قال : « **وهل هو إلا مضغة**

(1) المحصول : ٢/ ٤٥٣ .

منك ، أو بضعة منك » .

فبالحديث الأول تمسك المالكية وغيرهم من القائلين بانتقاض الوضوء من مس الذكر . وبالحديث الثاني تمسك الحنفية ، فقالوا : لا ينتقض الوضوء منه . ويرد المالكية بقولهم : « ما استدللنا به أولى ، لأنه رواه عن النبي ﷺ جماعة منهم : أم حبيبة ، وأبو أيوب ، وأبو هريرة ، وأروَى بنت أنيس ، وعائشة ، وجابر ، وزيد بن خالد ، وعبد الله بن عمر[1] ، وخبركم لم يروه إلا واحد ، فكان خبرنا أولى »[2] .

وذكر الباجي أمثلة أخرى تدل على أن الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته ، ثم قال : « فثبت أن لكثرة العدد تأثيرا في الترجيح »[3] .

ورجح المالكية الإفراد بالحج وفضلوه على غيره ، لكثرة رواته عن النبي ﷺ . قال الشيخ أحمد بن الصديق يبين دليل المالكية في تفضيل الإفراد : « لأن الإفراد هو الأكثر في الروايات الصحيحة في حجة النبي ﷺ ، ورواته أخص بالنبي ﷺ ؛ ولأن الخلفاء الراشدين ﷺ بعد النبي ﷺ أفردوا الحج وواظبوا عليه »[4] .

وذكر ابن النجار الحنبلي مثالًا آخر للترجيح بكثرة الرواة ، وهو رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه ، قال : « ومن أمثلة ذلك : مسألة رفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام ، عند ركوعٍ ورفعٍ منه . فروى إبراهيم ، عن علقمة ، عن ابن مسعود ، أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود . وروى ابن عمر أنه ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع ، وإذا رفع رأسه من الركوع .

ورواه ــ كابن عمر : وائل بن حجر ، وأبو حميد الساعدي ، في عشرة من الصحابة ، منهم أبو قتادة ، وأبو أسيد ، وسهل بن سعد ، ومحمد بن مسلمة .

---

(1) وزاد التلمساني: سعد بن أبي وقاص ، وأم سلمة : انظر: (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ١٠٨)

(2) إحكام الفصول ٧٣٧.

(3) نفسه ٧٣٨.

(4) مسالك الدلالة في شرح متن الرسالة ١٤٦.

ورواه أيضًا : أبو بكر ، وعمر ، وعلي ، وأنس ، وجابر ، وابن الزبير ، أبوهريرة ، وجمعٌ غيرهم ، بلغوا ثلاثة وثلاثين صحابيًا » [١] .

لماذا الترجيح بالكثرة ؟

قال الخطيب البغدادي : « ويرجح بكثرة الرواة لأحد الخبرين ، لأن الغلط عنهم والسهو أبعد ، وهو إلى الأقل أقرب » [٢] .

وقال أبو الحسين البصري : « وكثرة العدد قوة ... لأن الرواة إذا بلغوا حدًا من الكثرة وقع العلم بخبرهم . فكلما قاربوا تلك الكثرة ، قوي الظن لصدقهم ، ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل ، وكذلك الكذب » [٣] .

وبمثل عبارته قال أبو الخطاب الكلوذاني [٤] .

ويوضح الآمدي ذلك بقوله : « احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل ، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن . ولا يخفي أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر ، كانت أغلب على الظن ، حتى ينتهي إلى القطع » [٥] .

وتؤكد اعتبارَ العدد في الرواية شواهد من السنة وعملِ الصحابة ، منها أن النبي ﷺ لما سها في صلاته ، وأخبره ذو اليدين أنه لم يصل سوى ركعتين ، طلب ﷺ التأكيد من الصحابة فأكدوا له ذلك .

ومنها أن أبا بكر ، لما أخبره المغيرة بن شعبة بأن رسول الله أعطى الجدة السدس ، طلب شاهدًا آخر على ذلك ، فشهد به محمد بن سلمة .

ومنها أن عمر لما أخبره أبو موسى الأشعري بحديث الاستئذان ثلاثاً ، طلب شاهدًا

---

(1) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٢٩-٦٣٢.

(2) الكفاية: ٤٣٦.

(3) المعتمد ٢/ ١٧٩.

(4) التمهيد ٣/ ٢٠٤.

(5) الإحكام ٤/ ٣٢٥.

عليه ، فشهد به أبو سعيد الخدري .

قال الباجي : « ولو لم يكن لكثرة العدد معنى ، لم يطالب أبو بكر المغيرة { بمن شهد له ، ولم يطالب عمر أبا موسى بذلك » [١] .

ويستشهد بعض العلماء على كون الكثرة معتبرة في الشرع بقوله تعالى : ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة:٢٨٢] .

قال الشيرازي : « لأن قول الجماعة أقوى في الظن ، وأبعد من التهمة ، ولهذا قال تعالى : ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ » [٢] .

وقال الآمدي : « ولهذا ، فإنه لما كان الحد الواجب بالزنى من أكبر الحدود وآكدها ، جعلت الشهادة عليه أكثر عددًا من غيره » [٣] .

ويتلخص من أقوال العلماء وتعليلاتهم لاعتبار الكثرة وترجيحها ، أنها اعتبرت لكون احتمالات النسيان والغلط ، والكذب ، تكون معها أقل مما تكون مع الفرد ومع الأفراد الأقل . وأنه بقدر ما تزيد الكثرة ، يتضاءل احتمال وقوع هذه الآفات ، والعكس بالعكس .

وهذه الاعتبارات توجد ، أو توجد نظائر لها ، في سائر القضايا التي تحتاج إلى العلم والرأي والخبرة ، فاتفاق الكثرة ، أكثر سلامة ، وأكثر صوابًا .

الترجيح بين الاجتهادات بالكثرة :

وبناءاً على اعتبار أن الصواب ، والسلامة من الخلل والزلل ، يكونان أقل وجودًا مع كثرة الآراء ، فقد نص عدد من العلماء على أن القول الذي يكون عليه أكثر العلماء ، يكون أصوب وأرجح في الغالب . ولهذا اعتباره واتِّباعه مقدمًا على الذي قل قائله .

---

(1) إحكام الفصول ٧٣٨.

(2) شرح اللمع ٢/ ٦٥٨.

(3) الإحكام: ٤/ ٣٢٥.

ويزداد الرجحان والحجية كلما اتسع الفارق العادي بين الأكثرية والأقلية، حتى يصل الأمر إلى حد وصف قول الأقلية أو الفرد بأنه قول شاذ.

وقد طبق العلماء الترجيح بالكثرة بين الاجتهادات، أول ما طبقوه، على اختلافات الصحابة. فنصوا بأشكال مختلفة على تفضيلهم لما قاله أكثر الصحابة، أو كثير منهم، على قول الأقل.

قال الشيرازي، وهو يتحدث عن اختلاف الصحابة: «وإن كان على أحد القولين أكثر الصحابة، وعلى الآخر الأقل، قدم ما عليه الأكثر، لقوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**» [1].

ونقل البيهقي عن الإمام الشافعي أنه يقول عن اختلاف الصحابة: «فإن اختلفوا بلا دلالة [2]، نظرنا إلى الأكثر» [3].

وقال ابن القيم عن الخلفاء الراشدين: «فإن كان الأربعة في شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق، فالصواب فيه أغلب» [4].

وقال علي كرم الله وجهه: سألني أمير المؤمنين عمر عن الخيار [5]، فقلت: إن اختارت زوجها فهي واحدة، وهو أحق بها. وإن اختارت نفسها، فهي واحدة بائنة. فقال: ليس كذلك، إن اختارت نفسها فهي واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت زوجها فلا شيء فاتَّبعْتُه على ذلك. فلما خلص الأمر إلي. وعلمت إني أُسأل عن الفروج، عدت إلى ما كنت أرى. فقال له زادان: لَأَمْرٌ جامعتَ عليه أمير المؤمنين

---

(1) شرح اللمع ٢/ ٧٥١.

(2) أي لم نجد دليلا يؤيد أحد الطرفين.

(3) عن إعلام الموقعين: ٤/ ١٢٢.

(4) إعلام الموقعين ٤/ ١١٩.

(5) الخيار هو أن يخبر زوجته بين البقاء والفراق ويجعل الأمر بيدها. فهل يعتبر هذا منه بمثابة طلقة، فتعد طلقة ولو اختارت الزوجة البقاء، أم لا تعد طلقة إلا إذا اختارت الفراق؟ وفي هذه الحالة، هل تعد الطلقة رجعية أم بائنة؟.

وتركت رأيك ، أحبُّ إلينا من أمر انفردت به ، فضحك [١] .

وذكر أبو الحسين البصري من بين المرجحات بين الخبرين المتعارضين : « أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ويعيبوا على من خالفه ... لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر » [٢] .

وقد قرر الشاطبي هذا المعنى بشكل أوسع وأعمق ، وأطال في بيانه ونصرته [٣] .

وواضح من هذه الأقوال ، أن قول الأكثر من الصحابة وغيرهم مفضل وراجح - بصفة عامة - على قول الأقل ، وأكثر صوابا ، وأهدى سبيلاً .

وقد تناول بعض الأصوليين المسألة من وجه آخر ، وهو : هل يعتبر قول الأكثر إجماعاً أم لا ؟ وهل يعتبر حجة - في حد ذاته - أم لا ؟ .

قال الإمام الغزالي : « الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل ، وقال قوم : هو حجة . وقال قوم : إن بلغ عدد الأقل عدد التواتر ، اندفع الإجماع ، وإن نقص فلا يندفع » [٤] .

وقد قال بعضهم : قول الأكثر حجة وليس بإجماع ، وهو متحكم بقوله : إنه حجة ، إذ لا دليل عليه . وقال بعضهم : مرادي أن اتباع الأكثر أولى . قلنا : هذا يستقيم في الأخبار ، وفي حق المقلد إذا لم يجد ترجيحا بين المجتهدين سوى الكثرة [٥] .

فأما أن الأغلبية ليست إجماعاً ، فأمر واضح ، إلا ما يروى عن بعض العلماء أن مخالفة الواحد والاثنين لا تمنع انعقاد الإجماع .

وأما أن المجتهد لا يلزمه - في اعتقاده وقوله - اتباعُ الأكثر والقولُ بقولهم ، فهو أيضًا

---

(1) إعلام الموقعين ١/ ٢١٦.

(2) المعتمد ٢/ ١٨٢ .

(3) انظر : الموافقات ٣/ ٥٦-٧٧.

(4) المستصفى ١/ ١٨٦.

(5) نفسه: ١٨٧ .

واضح لا غبار عليه .

وفيما سوى هذا وذاك ، هل يعتبر قول الأكثر حجة في حق عامة المسلمين ؟ هذا مما اختلف فيه الأصوليون ، كما هو واضح في كلام الغزالي . وقال الآمدي : « ومنهم من قال : إن قول الأكثر حجة ، وليس بإجماع ، ومنهم من قال : أن اتباع الأكثر أولى ، وإن جاز خلافه » [١] .

وقد أيد الغزالي الترجيح بالكثرة لعامة المسلمين ، كما تقدم . ولكنه لم يسلم كون الأكثر حجة لأن اعتبار قولهم حجة ، يستلزم أن يقول به حتى المجتهد الذي له رأي مخالف . وهذا يعطل الاجتهاد وحرية النظر والبحث .

وإذا كان جمهور الأصوليين يسلمون بهذا ، فإن بعضهم نظر إلى المسألة من جانب خاص ، وهو ما إذا كانت الأغلبية كبيرة جدًا ، والمخالف قليل جدًا .

قال ابن الحاجب : « إذا خالف القليل ، فليس بإجماع ولا حجة ، إلا أن يكون الباقي [٢] عددَ التواتر ، والمخالف شذوذ ، فالظاهر أنه حجة لا إجماع قطعي ، وهو حجة لاشتماله على راجح أو قاطع ، لأنه يبعد عادةً إجماع مثل هذا العدد الكثير ـ والمخالف شذوذ ـ على المرجوح » [٣] .

وقد أيده شمس الدين الأصفهاني فقال : « ثم القائلون بكونه [٤] ليس إجماعاً قطعاً ، اختلفوا في أنه هل يكون حجة أم لا؟ فقال قوم : لا ، وقال الآخرون : نعم . واختار المصنف (يقصد ابن الحاجب) الأخير ، وقال : والظاهر أنه حجة ، لأن أحد القولين لابد وأن يكون حقا . ويبعد أن يكون قول الأقل راجحاً ، إذ الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا .ولأن قوله عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) يدل على رجحان قول الأكثر . وإذا كان راجحاً ، وجب العمل

---

(1) الإحكام : ٣/ ٣٣٦ .

(2) أي الأغلبية المتفقة من المجتهدين .

(3) منتهي الوصول والأمل: ٥٦ .

(4) أي قول الأكثرين .

به ، وإلا يلزم الترك للدليل الراجح والعمل بالمرجوح ، وهو باطل »[1] .

وإلى هذا ذهب الشريف التلمساني فقال « إذا أجمع الصحابة ، رضوان الله تعالى عليهم ، على قول ، وخالفهم واحد منه ، فقد اختُلف في ذلك . والأظهر أنه حجة : لأنه يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر ، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب .

ومثاله : احتجاج أصحابنا على العول[2] في الفرائض ، بإجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على ذلك ، إلا ابن عباس ، وكاحتجاجهم على أن النوم المستغرق ينقض الوضوء بإجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على ذلك ، إلا أبا موسى الأشعري »[3] .

وكلام التلمساني وإن كان عن الصحابة ، فإنه جار بأصله وفصله فيمن سواهم من المجتهدين ، خصوصاً وأنه يعلل رأيه بقاعدة عامة ، هي قوله : « يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر ، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب » .

وهي القاعدة التي عبر عنها شمس الدين الأصفهاني بقوله : « الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحًا » .

وهذه القاعدة كما تنطبق على الواحد والاثنين في مخالفة الجمع العظيم ، أو الجمهور ، فإنها تنطبق بدرجة ما - على كل قلة في مخالفة الكثرة . ولهذا قال الإمام الشاطبي : « فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين ، لا من المقلدين »[4] .

وعلى هذا الأساس ، كثيرًا ما نجد العلماء يرجحون ويفضلون قولًا على آخر ، واجتهادًا على غيره ، لكثرة القائلين به ، ولأن جمهور أهل العلم عليه .

---

(1) بيان المختصر ١/ ٥٥٦-٥٥٧.

(2) **العول** : هو أن تكون أسهم الورثة أكثر من أصل الفريضة ، فتعول المسالة إلى سهام الفريضة ، ويدخل النقصان على أصحاب الفريضة بقدر حصصهم» .

(3) مفتاح الوصول: ١٤٥.

(4) الموافقات: ٤/ ١٧٣.

فهذا ابن عبد البر - مثلًا - يخالف مذهبه المالكي القائل بأن وقوف عرفة في الحج ، يجب أن يدخل فيه النهار والليل ، وأن على الحاج أن يجمع بينهما .

قال : « وعند جمهور العلماء ، يجزئ النهار من الليل ، إذا كان بعد الزوال ، والليل من النهار لمن فاته الوقوف بالنهار . وبه أقول لحديث عروة بن مضرس[1] ، ولأن أكثر أهل العلم عليه »[2] .

وفي قراءة قوله ﷻ : ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ﴾ [النور:٢٤] ، قرأ الجمهور (الحقَّ) بالنصب ، على أنه نعت للدين . وقال أبو عبيد : « ولولا كراهة خلاف الناس ، لكان الوجه الرفع »[3] . والرفع هنا يكون باعتبار الحق نعتًا لله تعالى .

فقد أحجم أبو عبيد عن تبني قراءة الرفع ، واكتفى بالإشارة إلى وجاهتها ، تجنبًا منه المخالفة للجمهور الأعظم الذي قرأ بالنصب . ورغم هذا ، فإن القرطبي قد تعقبه وانتقده على ما أظهره من ميل إلى تصويب قراءة شاذة ، فقال : « وهذا الكلام من أبي عبيد غير مرضي ، لأنه احتج بما هو مخالف للسواد الأعظم »[4] .

وفي مسودة آل تيمية « فصل : في ترجيح المقلد أحد الأقوال لكثرة عدد قائليه حالة الفتوى » .

ونبقى مع القرطبي في مثال آخر رجح فيه قول الكثرة على قول القلة . ففي تفسير معنى الشفق ، ذكر معنيين للمفسرين ، ثم قال : « والاختيار الأول ، لأن أكثر الصحابة

---

(1) حديث عروة بن مضرس الذي يشير إليه ، فيه أنه قال : أتيت رسول الله بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة ، فقلت : يا رسول الله : إني جئت من جبال طيء ، أكللت راحلتي وأتعبت نفسي . والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه ، فهل لي من حج ؟ فقال رسول الله ﷺ : « **من شهد صلاتنا هذه ، ووقف معنا ، حتى ندفع ، وقد وقف قبل ذلك ، بعرفة ليلا أو نهاراً ، فقد تم حجه ، وقضى تفثه** » ، قال صاحب المنتقى : رواه الخمسة ، وصححه الترمذي . (نيل الأوطار : ٥ / ٥٨) .

(2) الكافي ١/ ٣٥٩.

(3) تفسير القرطبي ١٢/ ٢١٠.

(4) نفسه ٢١٠، ٢١١.

والتابعين عليه ...»[1] .

وهكذا يظهر جليًا أن الاعتداد بالكثرة ، واعتبارها مرجحًا ، عند انتفاء مرجح أقوى ، كان أمرًا مسلمًا من حيث المبدأ عند علمائنا . وإنما يقع التفاوت والاختلاف في الحالات التي تقدم فيها الكثرة والحالات التي لا تقدم فيها ، وفي اعتبار الكثرة حجة ، أو مجرد مرجح أولى من غيره .



(1) تفسير القرطبي .

المبحث الرابع

العمل بالأغلبية ، أهميته ، مجالاته

أهمية العمل بالأغلبية :

١ـ العمل بمبدأ الأغلبية إنما هو في الحقيقة ، فرع عن العمل بمبدأ الإجماع ، فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها ، أو لا مخالف لها يعتد بخلافه ، فإن هذا الأساس موجود في مسألتنا ولكن بدرجة أقل ، والتقارب والتباعد بين الإجماع والأغلبية يزيد وينقص تبعا لنسبة الأغلبية مع الأقلية . وقد ترتفع نسبة الأغلبية حتى لا يبقى بينها وبين الإجماع إلا فارق ضئيل .

وإذا كانت المسائل والأحكام التي تتقرر بالإجماع تعتبر صوابا لا شك فيه ، وتعتبر من الأحكام القطعية ، فإن الأغلبية تعطي أكبر قدر من الصواب ، وتمثل أقرب المراتب من مرتبة الإجماع . وعلى العموم ، فصواب الأغلبية أكثر وأرجح من صواب الأقلية ، ومن صواب الفرد المتفرد ، وهذا لا غبار عليه .

وإنما تقع الاعتراض عادة على تحكيم الأغلبية ، باعتبار أنها ليست معصومة ، وليست دائما على الحق ، وليس الصواب دائما في جانبها ، بل من الممكن أن تخطئ الأغلبية وتصيب الأقلية ، وأن تخطئ الأغلبية العظمى ويكون الصواب مع الواحد المخالف ، أو الاثنين .

وهذا صحيح ، ولكنه لا ينقض صحة الترجيح بالأغلبية ، ولا يؤثر على صوابية العمل برأيها وقولها . لأننا في اتباعنا للأغلبية لا نطلب السلامة الكاملة من الخطأ ، ولا نلتمس العصمة ، وإنما نطلب ما يكون أكثر صواباً من غيره . ولو صح إبطال الأغلبية لكونها يمكن أن تخطئ ، أفليس من باب أولى أن نبطل قول الأقلية ؟ ومن باب أولى

وأحرى أن نبطل قول الواحد المتفرد ، ولو كان خليفة ، مادام غير معصوم ؟

ثم إن الإجماع منعقد على وجوب العمل بخبر الواحد صحيحًا كان أو حسنًا ، ومن الممكن أن يخطئ هذا الواحد ، أو نخطئ نحن فنعدل من ليس بعدل ، ونقبل منه ما ليس بمقبول .

والعلماء مجمعون على العمل بشهادات الآحاد ، وبغيرها من البينات ، وكلها يمكن أن يقع فيها الخلل .

والعلماء مجمعون على الأخذ بالمعاني والاستنباطات الظنية ، والخطأ جائز فيها .

والعلماء مجمعون على بناء الأحكام على المظنات ، وقد لا تصدق هذه المظنات ، لأن المعول عليه إنما هو صدقها في الغالب .

فبأي حق وبأي دليل نستثني الصواب الغالب الراجح في قول الأغلبية بدعوى أنها قد تخطئ وأن الفرد المخالف لها قد يصيب ؟!

إن إهدار قول الأغلبية لقول الفرد ، هو خطأ أصولي ومنهجي ، ينبثق عنه ـ مع الأيام ـ ما لا يحصى من الأخطاء . وإن اعتبار قول الأغلبية ، إنما هو صواب أصولي ومنهجي ، ينبثق عنه الصواب الغالب فيما لا يحصى من الفروع التطبيقية . أما بعض الأخطاء التي قد يوقعنا فيها ، فهي قليلة محدودة كمًا وكيفًا . وإنما مثل هذا وذاك كمثل قولهم : « ربما أخطأ العاقل رشده وأصاب الأعمى قصده » [(١)] .

فهل ننبذ طريق التعقل والعقلاء ، لأن العاقل ربما أخطأ رشده ، ونعتد بالعمى والعميان لأن الأعمى ربما أصاب قصده ؟!

إن القاعدة واحدة ، والأساس المنهجي واحد : فمن الصواب : التمسك بما غالبه صواب ، ما دمنا لا نملك فيه اليقين ، ومن الصواب ، الأخذ بما كان أكثر صوابا من غيره .

٢ ـ ومن الفوائد التي تعزز أهمية الأخذ بالأغلبية ، كون هذا السبيل يجعل الجميع

---

(1) الكلمة أوردها المرادي في كتابه (الإشارة في تدبير الإمارة) ص ٦٢ .

يشترك بجدية وفاعلية في التفكير والتدبير ، لأن الناس حينئذ تحس أن لتفكيرها وزنه ، وأن لجهدها اعتباره ، وأن لتدبيرها واقتراحها أثره ، بخلاف ما إذا كان كل شيء يؤول أمره في النهاية إلى رأي الفرد وقراره ، فحينئذ يسود الفتور واللامبالاة . وينصرف الناس بتفكيرهم إلى شؤونهم الخاصة ، و « إن الأمير بكل شيء خبير » ، فهو يفكر أفضل ، ويفهم الأمور أحسن ، ويدرك الصواب أكثر ، ففيمَ العناء والجدال والخصام ؟

ومن المؤسف أن بعض الكتاب الإسلاميين ، قد تلقفوا كلمات لبعض المفسرين ، ففهموها على غير وجهها ، ووضعوها في غير موضعها . وجدوا بعض المفسرين يذكرون أن رسول الله ﷺ أُمر أن يشاور أصحابه ، تطييبًا لخواطرهم ، فراحوا يطبقون هذا على الأمراء من أول الزمان إلى آخره ، ويقولون : هذا دليل على عدم إلزامية الشورى ، وأن الخليفة يستشير ، تطييبًا لخواطر مستشاريه ثم يقرر بعد ذلك ما بدا له .

وما قاله المفسرون ، هو أولًا ، قول يمكن أن يقبل ، ويمكن أن يرد . وإذا قبل فإنما يقبل في حق رسول الله ﷺ ، لأنه كان بإمكانه أن يستغني عن آراء غيره جميعًا ، ودائمًا ، فهو رسول الله ، وهو لا ينطق عن الهوى ، وهو أكمل الخلق عقلًا . فاستغناؤه عن الشورى أصلًا ، واستغناؤه عن الأغلبية ، وعن الجميع ، كل ذلك ممكن ، ولا تأثير له عليه في شيء من سياسته وتدبيره ، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات:٧] .

ومع هذا كله ، أمره الله أن يستشير ، وكان أكثر الناس استشارة ، وكان لا يخالف أصحابه إلا في أمر مقرر في الدين ، أو فيما جاءه فيه وحي خاص .

وعن أبي هريرة ﷺ قال : « ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ » (١) .

وإذا صح أن الشورى مطلوبة تطييبًا للخواطر ، فتطييب الخواطر إنما يتحقق بأن تؤخذ آراء المستشارين بعين الاعتبار ويُعمل بها ، وإلا كانت الشورى تعكيراً للخواطر لا تطييبًا لها .

فأطيب لخواطر الناس ألا يستشاروا ، من أن يضيعوا أوقاتهم في الشورى ، ثم المستشير

---

(١) رواه الترمذي في أبواب الجهاد .

يفعل ما يراه ، مخالفًا أكثرهم أو جميعهم .

يقول الدكتور فتحي الدريني عن رئيس الدولة : « عليه الأخذ بما انتهى إليه هذا المجلس (مجلس الشورى) من رأي ، بالإجماع أو بالأكثرية . إذ لا معنى لوجوبه (أي التشاور) ابتداءً ، ثم اطِّراح ثمرته انتهاء . وليس مجرد تطييب خواطر أعضاء المجلس باستشاراتهم ، يصلح مقصدًا شرعيًا يمكن أن يعتد به بديلًا عن الحكمة التشريعية من تشريع مبدأ الشورى في السياسة والحكم » [١] .

٣ ـ ومن فوائد احترام قول الأغلبية والأخذ بمقتضاه ، أن الناس تكون معه أسرع انقيادًا للتنفيذ ، وأكثر حماسًا في العمل والالتزام . وهذا لا ينطبق فحسب على الأغلبية التي أُخذ بقولها ، بل ينطبق على المجموع ، ولا عبرة بالشذوذ ، فالمعتاد أن تسير الأقلية على وفق الأغلبية ، وحتى إن لم ينطبق هذا إلا على الأغلبية ، فهو أفضل من العكس .

٤ ـ وكذلك حين يكون لقرارٍ ما تبعاتٌ ثقيلة ، أو نتائج غير محمودة ، فإن الذين شاركوا في اتخاذ القرار يكونون أكثر استعدادًا لتحمل أعبائه ، ويكونون أكثر تقبلًا لنتائجه السيئة ، بخلاف ما إذا كان القرار فرديًا ، أو كان فرديًا مخالفًا لرأي الأكثرية ، فإن التهرب من تبعاته وتكاليفه يكون كثيرًا أو غالبًا ، وأما إذا كانت له نتائج سيئة ، فإن الجميع يستنكره ويتبرأ منه ومن نتائجه . وقد ينفضون من حول صاحبه .

٥ ـ ومن فوائد الالتزام بالأغلبية ، أنه يمنع الأمراء والرؤساء من الاستبداد ، والاستبداد يجر ـ عاجلا أو آجلاً ـ إلى الطغيان والتجبر ـ والتاريخ من أوله إلى آخره شاهد على هذا ، سواء في ذلك تاريخ المسلمين أو غير المسلمين . ودعك ممن يدافع عن حق الأمير في التفرد ومخالفة الجميع ، ثم يقول لك : « إن الأمير حينما أُعطي هذا الحق في الإسلام [٢] ، ضربت عليه رقابة الشريعة ، وملأت صدره التقوى وأحاطت به نصيحة العلماء فليس له سبيل إلى التسلط والطغيان » [٣] .

---

(1) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٤٥٠ – ٤٥٣ .

(2) حسب رأيه طبعًا.

(3) الشورى في الإسلام ، لحسن هويدي ، ص ٣٩.

عجيب هذا الكلام ، كأن التاريخ لا وجود له ، أو كأنه يزدحم بالأمراء ، تلو الأمراء ، الذين تفيض صدورهم بالتقوى ، ويستيقظون وينامون على نصائح العلماء ، وهم بها محتفون ، ومنها وجلون ، وأحكام الشريعة نصب أعينهم ، وفوق رؤوسهم ، لا يقر لهم قرار ولا يغمض لهم جفن حتى ينفذوا أحكامها ، ويقيموا حدودها ، ويعلوا كلمتها ، ويحققوا مقاصدها .

إن ما يذكره الكاتب إنما هو في التاريخ فلتات واستثناءات ، وأما الذي يعج به التاريخ فعلًا فهو عكس هذا تمامًا . ذلك أن إهدار الشورى الملزمة ، كان قرين الاستبداد والاستخفاف بالأمة وعلمائها وذوي الرأي فيها . والاستبداد قلما يترك أن يلد التجبر والطغيان والفساد .

صحيح أن العلماء لم يفتؤوا يبذلون النصح والتنبيه ، ويخلصون في بذل الرأي والمشورة ، كلما سنحت لهم فرصة بذلك . ولكن هذا ظل دائماً ضئيل الأثر ، إن كان له أثر ، ما دام الأمير يستشير من شاء ، ومتى شاء ، ويفعل بعد ذلك ما شاء .

لقد قال القاضي الجليل عبد الحق بن عطية كلمة عظيمة الشأن تدل على تطلع وتشوف إلى الشورى الحقيقية التي تصلح لبناء دولة الإسلام ، وهي كلمة تناقلتها كتابات المحْدَثين ، حيث قال ~ : « والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام . ومن لا يستشير أهل العلم والدين ، فعزله واجب . هذا ما لا خلاف فيه » [1] .

ولكن سرعان ما سلب قولته هذه قيمتها وخطورتها حين قال : « والشورى مبنية على اختلاف الآراء ، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف ويتخير » [2] .

إن التخيير لم نعهده عند العلماء إلا فيما تساوت فيه الأدلة ، أو تساوت فيه المصالح والمفاسد . وهذا يمكن أن ينطبق ـ في مسألتنا ـ على حالة تساوي آراء المستشارين فيمكن للأمير حينئذ أن يختار ولا حرج عليه . أما أن يكون له الاختيار مطلقًا ، بما في ذلك أن

(1) المحرر الوجيز: ٣/ ٢٨٠.
(2) نفسه : ٢٨١.

يختار ما لم يقل به أحد ، ويتفرد هو بقوله واتباعه ، فهذا هو سبب إفساد الأمراء أنفسهم ، حتى لو كانوا صالحين أول الأمر .

ولو لم يكن من أصول الشريعة ، مما يمكن الاحتكام إليه في مسألتنا ، سوى أصل سد الذرائع ، لكان الواجب بمقتضى هذا الأصل أن يسارع العلماء إلى القول بتقييد سلطات الأمراء بإلزامية الشورى ، وإلزامية نتيجتها ، المتمثلة في رأي مجموع المستشارين أو أكثريتهم . فقد أدى إبطال الالتزام بالرأي الغالب إلى استبداد متواصل ومتفاحش عبر العصور ، ونشأ بسبب ذلك من المفاسد ما لا يحصيه إلا العليم الخبير .

وبعد قرون وقرون من السير على هذا الحال ، ما زلنا نجد من يستميتون في الدفاع عن حق الأمير في مخالفة جميع مستشاريه ، وجميع الأمة ، بدعوى أنه قد يدرك من الحق ما لا يدركون ، وكأن جبريل يتنزل إليه بُكرة وعشيّاً ... !

ومن الحكم المنسوبة إلى الإمام علي رضي الله عنه : « من أُعجب برأيه ضل ، ومن استغنى بفعله زل ، والذي يستشير ولا يقبل من نصحائه ، كالعليل الذي يترك ما يبعث له الطبيب ، ويعمل ما يشتهي بغير علم »[(١)] .

٦ ـ على أن الفرد الواحد ـ أميراً أو غير أمير ـ حتى إذا أنعم الله عليه ، فكان من النوع الذي « ملأت صدره التقوى » ، وكان متقدماً في علمه ونظره ، فإنه قلما يتخلص من التأثيرات النفسية ، والاعتبارات الذاتية : من حب ، وبغض ، وغضب ، وفرح ، ومن عادات ورواسب تربوية ، فإذا تفرد بالرأي ، فإنه قلما ينجو من بعض تلك المؤثرات . أما الرأي الذي يجتمع عليه عدد كثير من ذوي العلم والرأي ، فإنه يكون بعيداً ـ أو بريئاً ـ من هذه الاعتبارات ، لأنها عادةً تكون مختلفة بين الناس . فإذا اجتمعوا على رأي ، كان من المستبعد جدًا ، أن يكون بوحي ، أو بتأثير من أحد هذه المؤثرات .

قال المرادي وهو يعدد موجبات الشورى : « والثالث : أن الفطن النحرير ، ربما ستر عليه الحب والبغض ، وجوه الرأي والرؤية ، فإنهما يعدلان بالفكر عن

---

(١) الإشارة في تدبير الإمارة: ٦١ .

الإصابة ، فيحتاج إلى مشورة من رأيه صافٍ من كدر الهوى مبصرٌ لوجوه الآراء »[1] .

مجالات العمل بالأغلبية :

المجالات التي يمكن فيها العمل بالأغلبية متعددة ومتنوعة ، ولكل مجال أهله ، ولكل مجال أغلبيته . وبصفة عامة فإن الأغلبية يمكن الاعتماد عليها والأخذ بها في مسائل الرأي والاجتهاد . أما المسائل المقررة الثابتة بأدلة الشرع ، فلا مجال فيها للأغلبية ولا للأقلية ، فالمتبع فيها ما قرره الشرع وحكم به . وفيما يلي ذكر موجز لأهم المجالات التي يصح فيها تحكيم الأغلبية .

١ ـ التشريع الاجتهادي العام :

وأقصد به التشريعات التي تحتاجها الأمة لمواكبة التطورات والتحولات ، ولاستيعاب المشاكل والنوازل والمستجدّات . وأقصد بوصف « العام » ، أن يكون الأمر مما له أثر واسع على الأمة ، وعلى جمهور الناس ، أو أن يكون مما تتدخل فيه الدولة ، ويتدخل فيه القضاء . بحيث يتعين أن يكون تشريعًا ملزمًا يتحاكم إليه الناس في منازعاتهم .

وقد تعامل المسلمون ، عبر تاريخهم ، مع هذا النوع من التشريع بأشكال متعددة . فتارة كان يتولاه الحاكم العام بنفسه ، فيختار من الاجتهادات المعروضة ما يراه ويقره فيصبح ملزما . وأحياناً كان الحاكم يتبنى مذهباً فقهياً معيناً ، فيصير فقهاء ذلك المذهب مصدر الاختيارات التشريعية . وأحياناً كان الأمر يسند إلى أحد كبار العلماء ، ويسمى مفتيا للبلاد ، أو قاضي القضاة ، أو شيخ الجماعة .

وأحياناً كان يسند الأمر إلى هيئة جماعية (مشيخة) ، هي التي تقرر ، أو أحياناً تكتفي بالمراقبة والمصادقة على ما يصدره الأمير من تشريعات ، فتجيزها إن كانت مقبولة شرعاً ، وتعترض إن كانت متنافية مع الشرع .

ولا شك أن أرقى هذه الصور وأقربها للتقوى ، هي أن تكون التشريعات صادرة عن هيئة علمية جماعية ، تضم أساسًا العلماء المجتهدين في البلاد . وهذه هي الطريقة المروية

---

(1) نفسه.

عن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم .

فقد نقل ابن القيم عن أبي عبيد ، عن ميمون بن مهران ، قال : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر في سنة رسول الله ﷺ ، فإن وجد فيها ما يقضي به ، قضى به . فإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا وكذا . فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به .

وكان عمر يفعل ذلك ، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل « هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء[1] ؟ ، فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به ، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به» [2] .

وإذا كان الخلفاء الراشدون ، وهم أعلم الأمة بأحكام الله تعالى ، وبسنن نبيه ﷺ ، وهم أصلح الناس وأتقاهم ، قد أخذوا بمبدأ التشريع الجماعي فيما لا نص فيه ، والحال أن مشاكلهم ومستجداتهم ، كانت قليلة وبسيطة ، والخطب فيها يسير ، فكيف بالأزمان اللاحقة والمتأخرة ، حيث الأمراء أقل منزلة بمرات ومرات ، وحيث المشاكل والنوازل أضخم وأعسر بمرات ومرات .

وأما اليوم فقد أصبح من آكد الضروريات ، الاعتماد على الاجتهاد الجماعي ، والتشريع الجماعي ، والإفتاء الجماعي .

والقرار الجماعي في مثل هذه الحالة ، ينبغي أن يتوخى أولًا الاتفاق التام أو ما يقاربه . فإن تعذر ذلك ، فالأغلبية العظمى ، ويمكن تقديرها بالثلثين ، أو بما زاد على الثلثين ، استئناسًا بأن الثلث كثير ، وما نقص عنه يسير . وعلى هذا تكون مخالفة الثلث أو أقل ، مخالفة قليلة لا تؤثر .

فإذا لم يتحقق هذا ولا ذاك ، يرجأ البت في المسألة ، إذا كانت تحتمل الإرجاء ، لمزيد

---

(1) وقضاء أبي بكر كان على نحو ما سبق ، أي: الكتاب أو السنة ، أو الجماعة.

(2) إعلام الموقعين ١/ ٦٢.

من البحث والنظر ، والتحاور والتشاور ، إلى أن يجوز الحكم فيها على أغلبية الثلثين أو أكثر .

وأما إن كانت المسألة لا تحتمل الإرجاء ، فيُبَت فيها بالأغلبية المطلقة ، ويمكن إعادة النظر في المسألة فيما بعد ، بل هذا ممكن في كل مسألة لم ينعقد فيها الإجماع الأصولي المعروف .

وقد بدأت تظهر اليوم بعض المبادرات الأولية لإحياء سنة الاجتهاد الجماعي والإفتاء الجماعي . ولعل أهم مبادرة في هذا الاتجاه ، تتمثل في (مجمع الفقه الإسلامي) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ، والذي يوجد مقره بمدينة جدة ، وهو يتخذ قراراته بالأغلبية . ولكن هذا المجلس الفقهي الهام لا تكتسي قراراته وفتاويه أي صفة إلزامية لدى الدول والحكومات المكونة له ، بل لا تجشم هذه الدول نفسها حتى مهمة إذاعة قراراته ونشرها على الناس بوسائلها الإعلامية ، مما يجعل إنتاجه العلمي لا يكاد يتجاوز أصحابه .

على أن بعض العلماء ، يستشكلون كيف نلزم خليفة المسلمين باجتهاد فقهي صادر عن الأغلبية ، فيكون الخليفة ملزما بترك اجتهاده ـ والأصل في الخليفة أن يكون عالمًا مجتهدًا ـ وتنفيذ رأي الأغلبية الذي لا يراه صوابا . ويرون أننا حينئذ نسلب الخليفة صفته الاجتهادية ، ونسلبه حق الاجتهاد ، ونجعل منه مقلدًا ينفذ ما يراه الآخرون !

والحقيقة أن الحديث اليوم عن خليفة عالم مجتهد ، إنما هو حديث « **أرأيتيٌّ** » محض ، وأحرى بنا إن لم نتكلم في الواقع ، أن نتكلم فيما هو قريب منه .

ومع هذا أقول كلمة موجزة : وهي أن المجتهد إنما يفقد صفة الاجتهاد ، حين يتخلى عما يعتقده صوابًا ويعتقد قول غيره صوابًا ، وحين يهجر ما يراه صوابًا ، ويفتي بقول غيره ويدعو له . أما في مسألتنا فلكل مخالف أن يتمسك برأيه ، ويجهر به ويدافع عنه . هذا هو واجبه . وله أن يرد على قول الأغلبية وأن يجهد نفسه في إبطاله وتفنيد مستنداته . فالأغلبية ليست معصومة ، وعسى أن يظهر الله تعالى خطأها ـ إن أخطأت ـ على يد المخالف الواحد ـ أو المخالفين الأقل . فالإلزام الذي ينبغي أن يعطى لقول أغلبية

العلماء ، إنما هو إلزام عملي ، تنفيذي ، قضائي . أما علميًا ، فليس أحد ملزماً إلا بما اقتنع به .

إن اتخاذ الاجتهاد الأكثري تشريعًا ملزمًا في الأمور العامة ، لا ينبغي أن يمس في شيء حق المخالف في المخالفة والمعارضة ، ولا أن يمس في شيء حرية البحث والنظر والتعبير ، ولا ينبغي معه اعتبار ما تقرر حكمًا نهائيًا ، لا يراجع ولا ينقض .

وكم من الأقوال الفقهية ، كانت مهجورة ، فأتى عليها حين من الدهر أصبحت مشهورة . وكم من الاجتهادات كانت شاذة أصبحت في وقت آخر هي قول الجمهور والأكثر ، وكم من الأقوال كانت نافذة لا ترد ، فأصبحت متروكة لا تعد .

وهذه التغيرات قد تكون راجعة إلى مزيد من البحث في الأدلة والكشف عنها وعن دلالتها الصحيحة . وقد تكون راجعة إلى التأثيرات والأسباب الظرفية .

٢ـ التأمير والتقديم :

وهذا مجال من أهم المجالات للأخذ بالأكثرية ، فأما التأمير فواضح ، وأما التقديم فأعني به تولي بعض الأعمال ، وبعض الرئاسات ، مما لا يدخل عادةً في الإمارة ، مثل اختيار الناس لمن يمثلهم وينوب عنهم في أمر ، ومثل اختيار العمال وذوي الصناعات لأمنائهم ونقبائهم ، ومثل اختيار من يؤتمن على مال جماعي ويتولى إنفاقه في مقصوده .

وأعلى مراتب التأمير : اختيار خليفة للمسلمين ، يليه في المرتبة اختيار رؤساء الأقطار الإسلامية التي أصبحت اليوم دولًا مستقلًا بعضها عن بعض ، وقد أجمع أهل السنة على أن اختيار الخليفة شورى بين المسلمين . والشورى لا يكون لها معنى ولا ثمرة إلا بالإجماع أو بالأغلبية .

وليس هناك طريقة واحدة معينة ومنصوصة لإجراء الشورى ، واتخاذ قرار التأمير ، بل هذا الأمر نفسه متروك للمسلمين ، وداخل في قوله تعالى : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ . المهم أن لا يؤمَّر على المسلمين من لا ترضاه أكثريتهم على الأقل ، وهذه الأكثرية قد تعرب عن موقفها بشكل مباشر ، وقد يتولى ذلك رؤوس الناس وقادتهم

وممثلوهم ، وهي الطريقة الأسلم كلما تعلق الأمر بإمارة واسعة النطاق ، كالخلافة ورئاسة قطر من الأقطار الكبيرة ، لأن الجمهور الواسع المتباعد ، لا يتأتى له أن يعرف المرشحين معرفة جيدة . وحتى المؤهلات وشروط التأمير ، لا يستطيع أن يدركها جيداً ، ولهذا ، فإنه لابد أن يقع تحت تأثير التوجيه الإعلامي ، والضغط الدعائي ، المؤيد أو المضاد . وجمهور علماء أهل السنة على أن انعقاد الإمامة يجب أن يكون بمبايعة غالبية أهل الحل والعقد . وقد عبر الإمام الغزالي عن ذلك بوضوح تام ، فقال : « فإن شرط ابتداء الانعقاد قيامُ الشوكة ، وانصرافُ القلوب إلى المشايعة ، ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة ، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمعُ شتات الآراء ، في مصطدم تعارض الأهواء . ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة ، على متابعة رأي واحد ، إلا إذا ظهرت شوكته ، وعظمت نجدته ، وترسخت في النفوس رهبته ومهابته ، ومدار جميع ذلك على الشوكة ، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معْتَبَري كل زمان »[(1)] .

لأجل ذلك ، فإن الأقوم والأسلم في مثل هذه الحالة ، أن تتولى الاختيار هيئة منتخبة ، تمثل عموم الأمة ، وتمثل بصفة خاصة أهل العلم والخبرة والقيادة فيها .

وليس من شأني الدخول في الجزئيات والكيفيات . المهم عندي أن هذه الهيئة تتخذ قرارها ـ بعد التشاور والتداول ـ بالإجماع وإلا فبالأغلبية ، وبما أن الإجماع بعيد التحقق . فيبقى اللجوء إلى الأكثرية هو الحل .

وعندما شكل عمر ﷺ مجلسا يختار من بين أعضائه خليفة له ، استند في تشكيله إلى أساس لا يجادل فيه أي مسلم : وهو رضا رسول الله ﷺ ، وهو أمر لم يبق له وجود بعد جيل الصحابة ، فلم يبق لأحد أن يسلك مثل ذلك المسلك .

والأهم عندي فيما فعله عمر ﷺ ، هو الطريقة التي حددها لأعضاء ذلك المجلس ، لاختيار الخليفة .

---

(1) فضائح الباطنية ١ / ١٧٧ .

قال ابن سعد : « أخبرنا محمد بن عمر ، قال : حدثني شرحبيل بن أبي عون ، عن أبيه ، عن المسور بن مخرمة ، قال : كان عمر بن الخطاب ـ وهو صحيح ـ يُسأل أن يستخلف فيأبى . فصعد يوماً المنبر ، فتكلم بكلمات وقال : إن مت فأمركم إلى هؤلاء الستة ، الذين فارقوا رسول الله ﷺ وهو عنهم راض : علي بن أبي طالب ، ونظيره الزبير ابن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، ونظيره عثمان بن عفان ، وطلحة بن عبيد الله ، ونظيره سعد بن مالك . ألا وإني أوصيكم بتقوى الله في الحكم والعدل في القسم » .

وفي رواية أخرى له : « قال عمر لأصحاب الشورى : تشاوروا في أمركم ، فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى ، وإن كان أربعة واثنان فخذوا صنف الأكثر » [1] فجعل الحكم للأغلبية .

وفي تاريخ الطبري : « وبعث عبد الرحمن إلى علي ، فقال : إن لم أبايعك فأشر علي ؟ فقال عثمان .

ثم بعث إلى عثمان فقال : إن لم أبايعك فمن تشير علي ؟ قال : علي ، ثم قال لهما انصرفا .

فدعا الزبير فقال : إن لم أبايعك فمن تشير علي ؟ قال : عثمان .

ثم دعا سعدًا ، فقال : من تشير علي ؟ فأما أنا وأنت فلا نريدها ، فمن تشير علي ؟ قال : عثمان » [2] .

ولئن كان هذا المجلس معينًا ومضيقًا ، فقد أوضحت سبب ذلك وخصوصيته . أما فيما بعد ذلك ، فلابد أن يكون المجلس الذي يختار الخليفة أو أمير قطر ، موسعًا وممثلًا لإرادة الأمة ورضاها . فهذا هو المحقق لقوله تعالى : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ .

وأما ما تحدث عنه الماوردي ، من كيفيات انعقاد الإمامة ، وذكر من ذلك انعقادها ببيعة الواحد والاثنين ، فليس من الشرع في شيء . وإنما هو من شريعة الأمر ، وقد قال به بعض المتكلمين .

---

(1) الطبقات الكبرى ٣/ ٦١ .

(2) تاريخ الأمم والملوك ٥/ ٤٠ .

والعجيب أن الماوردي حكى قول من يقولون : « لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ، ليكون الرضاء بها عامًا ، والتسليم لإمامته إجماعًا » [١] ثم سارع إلى رده بقوله : « وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر ﵁ على الخلافة ، باختيار من حضرها ، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها » [٢] وكأنه ~ غفل عن حقيقتين هامتين ، لا يليق بمثله أن يغفل عنهما .

أولاهما : أن جمهور أهل الحل والعقد قد حضر بيعة أبي بكر وبايع فعلًا . وأهل الحل والعقد يومئذ يتمثلون في زعماء المهاجرين والأنصار . أما الأنصار فقد حضر منهم كل من ينبغي أن يحضر ، لأنهم هم الذين عقدوا الاجتماع . أما المهاجرون فقد تخلف بعض وجوههم ، كعلي والزبير { .

وقد روى عمر ﵁ كيف تم اجتماع السقيفة ، فذكر اجتماع الأنصار وقال : « واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر ، فقلت له : انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار ، وفي نهاية الاجتماع يقول عمر : « فقلت : أبسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده فبايعته ، وبايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار » [٣] .

فأين هو الجمهور الذي غاب ولم ينتظره أحد ؟ وأين هو الإخلال ببيعة الجمهور من أهل العقد والحل ؟ أليس هؤلاء جمهور أهل العقد والحل ؟ أم كان يتعين انتظار ممثلي القبائل ، وأكثرهم ممن أسلموا ولما يدخل الإيمان في قلوبهم ، وقد استشرت فيهم الردة والتمرد بمجرد أن علموا وفاة رسول الله ﷺ ؟

نعم تخلف من أهل العقد والحل بعضهم ، لكن هذا لا ينفي أن البيعة تمت بجمهور أهل العقد والحل . وأما تخلف من تخلف ، فقد كان لظروف استثنائية تغيبوا بسببها ، وتعذر انتظار حضورهم أيضًا لظروف استثنائية ، وهي الحقيقة الثانية التي غفل عنها

---

(1) الأحكام السلطانية ص٦ .

(2) نفسه ص ٧ .

(3) انظر : تفاصيل روايته في المسند للإمام أحمد ، الحديث رقم ٣٩١ ، ومصنف عبد الرزاق ٥/ ٤٣٩-٤٤٥ ، وسيرة ابن هشام ٤/ ١٥١٥-١٥١٨ .

الماوردي ، وبيانها ما يلي .

بلغ إلى علم عمر ﷺ ، أن رجلا يقول : لئن مات عمر ، لبايعت فلانًا . فقام عمر خطيباً في الناس ومحذرَهم من مثل هذا الكلام ، فذكر كيف تمت بيعة أبي بكر ﷺ ، وشرح الأسباب التي فرضت التعجيل بها ، ثم قال : « وقد بلغني أن قائلا منكم يقول : لو مات عمر ، بايعت فلانا . فلا يغترنَّ امرؤ أن يقول : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة . ألا وإنها كانت كذلك . ألا وإن الله ﷻ وقى شرها ، فمن بايع أميرًا عن غير مشورة من المسلمين ، فلا بيعة له ، ولا بيعة للذي بايعه ، تغرة أن يقتلا »(1) .

وفي رواية لعبد الرزاق : « من دعا إلى إمارة نفسه ، أو غيره ، من غير مشورة من المسلمين ، فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه »(2) .

فعمر قد أقام الحجة وأبرأ الذمة ، وبين أن بيعة أبي بكر ، ولو أنها تمت برضا أكثر زعماء الأنصار والمهاجرين ، فإنها كانت فلتة لا يقاس عليها ، ولا يصح التعلق بها ، وأنه لا تنعقد بيعةٌ صحيحة إلا بمشورة عامة المسلمين ، وبقرار أهل العقد والحل فيهم ، وأن من خرق هذا ، وعرض أمر الخلافة للتفرد والتلاعب ، فقد استوجب القتل .

وما يقال في الخلافة يقال في غيرها من الإمارات العامة ، وربما من باب أولى ، باعتبار أن الولايات الصغيرة يتأتي فيها للجمهور معرفة أفضل بالمرشحين ، ويتأتي فيها إشراك الجمهور وأخذ آرائه بشكل أوسع ، والزعامات التي ظهرت في حياة رسول الله ﷺ كانت كلها منبثقة ، بشكل تلقائي عن الجمهور الذي تنتمي إليه . وأكثر الزعماء كانت زعامتهم قائمة حتى قبل إسلامهم ، وكان النبي ﷺ يقرهم على مكانتهم وزعامتهم بعد أن يسلموا ، ويتعامل معهم على هذا الأساس ، وهذا واضح أشد الوضوح في السيرة النبوية .

ويمكن أن تكون بعض المناصب والمهام ، يتولى الأمير تعيين من يقوم بها ، وفي هذه الحالة يبقى للجمهور نوع من الرقابة ، إذا كان المنصب له اتصال بالجمهور . فيجب أن

---

(1) البخاري ، كتاب الحدود ، والمسند (مسند عمر بن الخطاب) .

(2) المصنف ٥/ ٤٤٥ .

يراعى رأي الناس ، ورضاهم أو سخطهم ، على ممارسة صاحب الوظيفة لوظيفته . فإذا كثرت الشكوى منه ، وغلب في الناس السخط والتذمر ، فيجب عزل المعني بالأمر ، أو على الأقل تأديبه أو تغيير مهمته . ودليل ذلك عندي جملة أحاديث وآثار ـ يقوي بعضها بعضا ـ تضمنت لعنة من يؤم قوما وهم له كارهون [1] .

قال الترمذي : « وقد كره قوم من أهل العلم أن يؤم الرجل قوما وهم له كارهون . فإذا كان الإمام غير ظالم ، فإنما الإثم على من كرهه . وقال أحمد وإسحاق في هذا : إذا كره واحد أو اثنان أو ثلاثة ، فلا بأس أن يصلي بهم ، حتى يكرهه أكثر القوم » [2] .

والحكمة في إقامة الاعتبار لكراهية الناس إذا بدرت من غالبيتهم ، هو أن الناس الذين يعيش بينهم ، ويتعامل معهم ، ذلك المقدم عليهم ، والمكلف بمصالحهم ، هم أدرى به ، وهم القادرون على معرفة حقيقة أفعاله وسلوكه وسريرته ، لأنهم هم الذين يعانون منه ومن سوء تصرفه حين يسيء .

أما من يعينه للأمر ، فلا يستطيع أن يعرف عنه إلا الشيء القليل . فقد يعينه للأمر نظرا لعلمه ، أو لظاهر حاله ، أو لخبرة ومهارة يتميز بها . وقد يكون إلى جانب هذا كله إنسانًا صالحًا ، لكنه لا يبقى كذلك . بل يفسد حاله مع الأيام ، ولهذا كان لابد من الاعتماد على مراقبة الجمهور المتعامل معه ، وأخذها بعين الاعتبار .

٣ ـ تدبير المصالح والشؤون المشتركة :

وهذا جانب واسع مما يتشاور الناس فيه ، ويتعاونون على الاضطلاع به بشكل جماعي ، ولهذا لا مفر من اللجوء فيه إلى حكم الأكثرية ، كلما تعذر التفاهم والتراضي .

والأغلبية هنا ، قد تكون أغلبية هيئة من الهيئات الشورية ، وقد تكون أغلبية مجلس مختص ، مكلف جماعيًا بأمر من الأمور ، وقد تكون أغلبية سكان حي من الأحياء ، أو قرية ، أو مدينة ، وذلك حسب طبيعة المسألة ومرجع الاختصاص فيها .

---

(1) انظر : جامع الترمذي ، أبواب الصلاة ، باب ما جاء فيمن قومًا وهم له كارهون .

(2) نفس المرجع السابق .

فمجال هذا الجانب من جوانب العمل بالأغلبية ، هو بصفة عامة ، تدبير الناس لمصالحهم الدنيوية ، التي يدركونها بخبرتهم وتجاربهم . وفيها يقول ابن عبد السلام : « وأما مصالح الدنيا ، وأسبابها ، ومفاسدها ، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون »[1] .

وكلما كان الأمر يسيرًا وخاصا بفئة معينة ، أو في مكان محدود ، كلما كانت الأغلبية فيه ، هي أغلبية عموم الناس المعنيين بالأمر ، أو أغلبية المقدمين عندهم ، في بلدتهم أو فئتهم .

وكلما كان الأمر جليلًا ، وعامًا وواسعًا ، كلما كانت الأغلبية المطلوبة فيه هي أغلبية الهيئات العامة للأمة ، وأغلبية المجالس المتخصصة ، المسلحة بالعلم والخبرة وعمق النظر وشموليته .



(1) قواعد الأحكام ١/ ٨ .



الخاتمة

لقد عشت مع هذا البحث ـ مع قضيته وقضاياه الفرعية ـ في مراحل وأطوار ، كان لكل منها سمته الخاصة وطعمه الخاص .

عشت معه مرحلة التأمل في بعض الجزئيات ، ومحاولة إدراك تفسيراتها وعللها . تتمثل هذه الجزئيات في أحكام فقهية ومقولات أصولية ، وفي أقوال وآراء عند المفسرين وعند المحدثين ، وتتمثل أحيانًا حتى في بعض المنصوصات الشرعية . كنت أعمل على أن أجد التفسير المقنع والجواب الشافي لكل مسألة جزئية على حدتها . فتارة أجد ذلك وتارة أجد بعضه ، وتارة أقف عند ما هو سائد على مضض ، مع تشوف إلى ما هو أفضل وأكمل .

ثم عشت معه مرحلة الربط بين الجزيئات ، واكتشاف العناصر المشتركة بين عدد من الجزيئات ، بدأ ذلك عفوياً ، ولكن التزايد ، مع الاستمرار ، ولَّدا عندي نوعًا من الاهتمام بالتفسير العام المشترك لتلك الجزئيات ، الفقهية والأصولية والحديثية والتفسيرية ، التي كنت أنشغل بتفسيرها كلا على حدة .

هذه المرحلة أفضت بي ـ بتلقائية وبقصدٍ معاً ـ إلى مرحلة التشكُّل والتخلُّق لـ**(نظرية التقريب والتغليب)** ، فقد وقع من التراكم الكمي والنوعي لمسائلها الجزئية ، ولتفسيراتها المتشابهة والمترابطة ، ولو اختلفت الظواهر والأشكال ، وقع من هذا التراكم ما أحدث عندي طفرة في الفهم والاكتشاف ، وعند ذلك عزمت على أن أخوض في هذا الموضوع .

ثم دخلت في طور التتبع والتنقيب والتأمل ، وهو طور المواجهة المكثفة لقضايا الموضوع وإشكالاته .

ثم جاءت مرحلة الاستخلاص والاستنتاج والتحرير .

وأخيراً عشت مع البحث قارئًا مراجعًا .

وشعرت ـ وأنا أقرؤه ـ أن لدي إضافات واستدراكات ، وشروحا وتوضيحات ، ولكن صرفني عن هذا كله أن هذه أمور لا تنتهي . ثم إن القارئ المتخصص ، وأيضًا القارئ المتفحص ، يغنيهما ما قيل عما يمكن أن يضاف ويوسع ، خصوصًا وأني أعتقد أن البحث قد أدى رسالته الأساسية وحقق غايته المرجوة ، وأعني بها إبراز نظرية التقريب والتغليب .

والحقيقة أن إبراز هذه النظرية وكشف معالمها ، وبيان وجودها وسريانها في العلوم الإسلامية ، قد تم في الباب الأول بفصوله الثلاثة ، وتطبيقاته وأمثلته الكثيرة والمتنوعة . وأحسب أن قارئ هذا الباب ـ والمدخل قبله ـ يخرج بقناعة ثابتة وفكرة واضحة ، عن العمل بالتقريب والتغليب ، بمختلف أشكاله وصوره ، عند علمائنا ، وأن ذلك جار عندهم في انسجام وتكامل ، ومنتظم عندهم في نسق علمي ومنهجي واحد ، لكن هذا لا يسد بعض الثغرات ، ولا يرفع عددا من الإشكالات .

فهذه النظرية الموصوفة بالشرعية الإسلامية ، تحتاج إلى أدلة شرعية تشهد لصحتها وشرعيتها ، ولابد لهذه الأدلة أن تكون دالة على المقصود دلالة واضحة قطعية ، لأن ما ينبني عليها ليس حكمًا جزئيًا أو قاعدة محدودة الأثر ، بل تنبني عليها نظرية كبرى ، تتحكم في تقرير ما لا يحصى من الأحكام والمعاني الشرعية ، وتتحكم في تفسيرها وترتيبها وتطبيقها . فمسألة الأدلة القطعية الواضحة على هذه النظرية ، هي مسألة حياة أو موت لها . لأجل هذا ، كان الفصل المخصص لأدلة النظرية . ولأجل هذا أيضا كان الاستطراد المطول مع الإشكالات والاعتراضات التي قد تثار في وجه هذه النظرية كلًا أو جزءاً .

على أن أهم خدمة قدمتها لهذه النظرية ، هي المتمثلة في تحرير فصل خاص عن « الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب » . ولا شك أن الضوابط الستة التي قدمتها تتسع لكثير من الاستدراك والتفصيل والتنقيح . ولكنها على كل حال لبنة أصولية ، كان موضعها شاغرًا فملأته . ثم إن هذه الضوابط تجعل من نظرية التقريب والتغليب آلة منهجية مكتملة وجاهزة للاستعمال والإنتاج ، في أمان واطمئنان .

ولإثبات ذلك عملياً ، وجدتُ من الضروري تقديم قضايا ومباحث تتسم بالجدة ، ومعالجتها من خلال نظرية التقريب والتغليب ، وتعييرها بمعيارها . فجاء الباب الثالث ، ليبرهن على فعالية هذه النظرية ، وعلى قيمتها الأصولية والمنهجية ، وعلى أنها أصل من أصول التشريع الإسلامي ، والتفكير الإسلامي ، والتقويم الإسلامي .

وفي ثنايا هذه الغايات الأساسية للبحث ، يسَّر الله تعالى أيضًا تحقيق عدد من المسائل العلمية ، الفقهية ، الأصولية ، والتفسيرية ، والحديثية ، وغيرها .

ومن هذه المسائل : مزيد من التوضيح والضبط لبعض المصطلحات كالعلم ، واليقين ، والخوف .

ومنها : تحقيق مذاهب العلماء في مسألة (خبر الواحد ماذا يفيد ؟) ، وتحريرُ محل النزاع فيها ، مما يسهل حسمها وإنهاء النزاع فيها أو تضييقه على الأقل ، وهو متحقق فعلاً .

ومنها : البحث المفصل لمسألة تصويب المجتهدين ، والرد الحاسم على القائلين بأن كل مجتهد نصيب ، وبيان ما يفضي إليه الغلو في هذه البدعة ...

ومنها : محاولة الإجابة عن سر وجود الظنية والاحتمال في أحكام الدين ومعانيه .

وأما الباب الثالث ، فأحسب أن الجِدَّة هي الأصل فيه ، وهي الغالبة عليه وعلى مباحثه واستنتاجاته وتحقيقاته ، وقد تميز هذا الباب بالرد والإبطال لعدد من الآراء الرائجة عند القدماء والمحْدثين ، مثل كون القرآن الكريم ذم الكثرة والأكثرية ومدح القلة والأقلية ، ومثل الزعم بأن الرسول ﷺ إنما كان يستشير الصحابة تطييبا لخواطرهم ، ثم كان يفعل ما يراه دون اعتبار لأكثريتهم ولا لمجموعهم ، وأن الخلفاء الراشدين وخاصة أبا بكر وعمر ، أمضيا آراءهما على خلاف سائر الصحابة ، ومثل الزعم بأن الخلافة تنعقد بالواحد والاثنين ، وبمن حضر ، ومثل الاعتقاد بأن الغاية الشريفة المشروعة لا يمكن أن تسوغ بحال من الأحوال استعمال وسيلة غير مشروعة في الأصل .

هذه بعض التحقيقات والثمرات ، التي أفضى إليها هذا البحث بفضل نظرية التقريب والتغليب ، وبفضل تطبيقها والالتزام بمقتضياتها .

وقد التزمتُ في هذا البحث بمبدأ أصبحت أرى الالتزام به والإلحاح عليه ، أمرًا في غاية الأهمية والخطورة ، ألا وهو طرد القواعد والموازين العلمية ، وتقبل نتائجها وثمراتها مهما تكن دون تهيب ولا تعصب ، ولا آراء مسبقة ، ولا خوف من أحد .

وقد يبدو هذا الكلام بدهيًا مسلمًا ، ولكني أعلم يقينًا أن الالتزام به قليل ، وأن الوفاء له ضعيف ، وخاصة عندما يتعارض مع العصبيات والأهواء والاعتقادات المسبقة . وهذا سبب كبير من أسباب التعثر والتخبط العلمي والانحراف العلمي .

فالعلم هو الخضوع للقواعد العلمية المقررة ، والتسليم للموازين العلمية المعتمدة ، الخضوع لها ابتداء وانتهاء . وبدون التمسك بهذا المبدأ ، بصرامة وتشدد ، سيبقى العلم عرضة للغش والتلاعب ، وعرضة للتطويع والتوجيه ، وعرضة للخضوع لمؤثرات غير علمية .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما .

الخميس الخامس من ذي القعدة ١٤١٢هـ موافق السابع مايو ١٩٩٢م .



فهارس الكتاب

فهرس المصادر والمراجع

(أ)

الإبهاج في شرح المنهاج ـ على بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي ، ط١/ ١٩٨٤ ، دار الكتب العلمية .

أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية ـ الدكتور سعدي الهاشمي ، ط١/ ٢ ـ١٤ ـ١٩٨٢ .

الإجماع ـ محمد بن إبراهيم بن المنذر ـ تحقيق : عبد الله عمر البارودي ـ ط١/ ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ دار الجنان ـ بيروت .

إحكام الأحكام ، شرح عمدة الأحكام ، لابن دقيق العيد ، بتحقيق وتعليق : محمد حامد الفقي .

الأحكام السلطانية والولايات الدينية ـ أبو الحسن الماوردي ـ ط١٩٨٢ ـ ١٤٠٢ ، دار الكتب العلمية ـ بيروت .

إحكام الفصول في أحكام الأصول ـ أبو الوليد الباجي ـ تحقيق : عبد المجيد تركي ط١/ ١٩٨٦ ، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت .

الإحكام في أصول الأحكام ـ سيف الدين الآمدي ـ ط/ ١٩٨٣ ، دار الكتب العلمية بيروت .

الإحكام في أصول الأحكام ـ أبو محمد بن حزم ـ ط٢/ ١٩٨٣ ، دار الآفاق الجديدة بيروت .

أحكام القرآن ـ أبو بكر بن العربي ، دار الفكر .

إحياء علوم الدين ـ أبو حامد الغزالي ، دار المعرفة بيروت .

أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها ـ بدران أبو العينين بدران ، مؤسسة شباب الجامعة ـ الإسكندرية .

« **الأربعين** » في أصول الدين ـ أبو حامد الغزالي ـ ط١/ ـ ١٩٧٨ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ـ أبو العباس شهاب الدين القسطلاني ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

الأسس المنطقية للاستقراء ـ محمد باقر الصدر ـ ط١/ ١٨٩١ ـ ١٩٧٢، دار الفكر .

الإشارات في الأصول ـ أبو الوليد الباجي ـ بهامش حاشية الهدة السوسي على الورقات ط٢/ ١٣٤٤ ، المطبعة التونسية .

الأشباه والنظائر في قواعد الفقه ـ جلال الدين السيوطي ـ ط١/ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

الإشراف على مسائل الخلاف ـ القاضي عبد الوهاب البغدادي ، طبعة الإرادة ـ د .ت .

أصل الاعتقاد ـ عمر سليمان الأشقر ، الدار السلفية ـ الكويت ت ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ .

أصول البزدوي ـ فخر الإسلام البزدوي ، دار الكتاب العربي ـ بيروت .

أصول السرخسي ـ أبو بكر السرخسي ، تحقيق أبي الوفا الأفغاني ط/ ١٩٧٣ دار المعرفة ـ بيروت .

أصول الشاشي ، لأبي علي الشاشي ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢ .

أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك ـ محمد بن حارث الخشني تحقيق وتعليق : محمد المجذوب ـ محمد أبو الأجفان ـ عثمان بطيخ ـ ط/ ـ١٩٨٥ ، الدار العربية للكتاب .

أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة ـ الدكتور طه جابر العلواني ، نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامي ـ ط١/ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ .

أصول الفقه تاريخه ورجاله ـ الدكتور شعبان محمد إسماعيل ـ ط/ ١٤٠١ ١٩٨١ .

أضواء البيان ، تفسير القرآن بالقرآن ، لمحمد الأمين الشنقيطي ـ عالم الكتب بيروت ، د .ت .

الاعتصام ـ أبو إسحاق الشاطبي ، مكتبة الرياض الحديثة .

الإعلام بمناقب الإسلام ـ أبو الحسن العامري ، تحقيق : أحمد عبد الحميد غراب ـ ١/ ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧ ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .

إعلام الموقعين عن رب العالمين ـ ابن قيم الجوزية ، دار الجيل ـ بيروت .

إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق محمد حامد الفقي ـ دار المعرفة ـ بيروت .

الإفادات والإنشادات ـ أبو إسحاق الشاطبي ـ ١/ ١٩٨٣ مؤسسة الرسالة ـ بيروت .

ـ الأم ـ محمد بن إدريس الشافعي ـ دار المعرفة .

الإمام في بيان أدلة الأحكام ـ عز الدين بن عبد السلام ـ تحقيق رضوان مختار بن غريبة ط١/ ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧ ـ دار البشائر الإسلامية ـ بيروت .

الأموال ، لأبي عبيد القاسم بن سلام ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر د .ت .

الأمير ـ نيقولا مكيافيلي ـ ترجمة خيري حماد ـ ط١١ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٨١ ـ ١٤٠١ .

إيثار الحق على الخلق ـ أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني ـ ط/ ١٣١٨ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

(ب)

البحر الزخار (المقدمة) ـ للإمام المهدي لدين الله (أحمد يحيى بن المرتضى) تصوير عن ط١ ـ دار الحمكة اليمانية ـ ١٤٠٩ ـ ١٩٨٨ .

بدائع الفوائد ـ لابن القيم ـ إدارة الطباعة المنيرية ـ د .ت .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ أبو الوليد بن رشد ـ ط١٠/ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

البداية والنهاية ـ أبو الفداء إسماعيل بن كثير ـ ط١/ ١٩٦٦ مكتبة المعارف ـ بيروت ـ مكتبة النصر ـ الرياض .

البرهان في أصول الفقه ـ أبو المعالي الجويني ـ تحقيق عبد العظيم الديب ط٢/ ١٤٠٠ دار الأنصار القاهرة .

بيان المختصر شرح مختصر بن الحاجب ـ شمس الدين محمود الأصفهاني ـ تحقيق محمد مظهر بقا ـ ط/ ١٩٨٦ .

البيان والتحصيل ـ أبو الوليد بن رشد ـ ط/ ـ ١٩٨٤ دار الغرب الإسلامي بيروت .

(ت)

تاريخ الأمم والملوك : لابن جرير الطبري ، دار القاموس الحديث ـ بيروت ـ د .ت .

تأسيس النظر ـ أبو زيد الدبوسي ـ ط١/ المطبعة الأدبية ـ مصر .

التبصرة في أصول الفقه ـ أبو إسحاق الشيرازي ـ تحقيق محمد حسن هيتو ، طـ ١٩٨٣/ دار الفكر دمشق .

تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ـ برهان الدين أبو الفداء بن فرحون ـ دار الكتب العلمية بيروت .

التحرير والتنوير ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ ط١٩٨٤/ الدار التونسية للنشر .

تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ ط١ ١٩٨٥ ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ تونس . والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر .

تدريب الراوي ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ـ ط٢/ ١٩٧٩ دار الكتب العلمية .

تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ـ فاروق سعد ـ بحث ملحق بكتاب الأمير

لمكيافيلي .

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة إعلام مذهب مالك ـ القاضي عياض ـ نشر وزارة الأوقاف المغربية .

التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالتشريع الوضعي ـ عبد القادر عودة ـ ط١٤٠١/ ١٩٨١ مؤسسة الرسالة .

التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي ـ الدكتور محمد الحفناوي ط٣/ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ دار الوفاء ، المنصورة .

التعريفات ـ الشريف الجرجاني ـ ط/ ١٩٧١ تونس .

التفريع ـ أبو القاسم عبيد الله بن الجلاب ـ تحقيق حسين بن سالم الدهماني ـ ط١/ ١٩٨٧ دار الغرب الإسلامي .

تفسير ابن تيمية ـ جمع وتحقيق ـ محمد السيد الجلیند ـ ط٢/ ١٤٠٢ .

تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ـ الدكتور محمد أديب صالح ط٣/ ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ .

تقريب الوصول إلى علم الأصول ـ أبو القاسم بن جزي الغرناطي ـ تحقيق محمد علي فركوس ط١/ ١٩٩٠ .

التلويح على التوضيح للتفتازاني ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

التمهيد في أصول الفقه ـ أبو الخطاب الكلوذاني ـ تحقيق محمد بن علي بن ابراهيم ـ ط١/ ١٩٨٥ ـ ١٤٠٦ .

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد ـ أبو عمر يوسف بن عبد البر ـ تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري ـ ط/ ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧ـ وزارة الأوقاف المغربية .

التوضيح في حل غوامض التنقيح ـ صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود (طبعة مصورة

عن مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر ١٩٧٧) ـ دار الكتاب العلمية بيروت .

(ج)

جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ـ أبو عمر يوسف بن عبد البر ـ دار الفكر .

جامع البيان في تفسير القرآن ـ محمد بن جرير الطبري ـ ط١/ ١٣٢٥ ـ المطبعة الأميرية بولاق ـ مصر .

الجامع لأحكام القرآن ـ أبو عبد الله محمد القرطبي ـ ط/ ١٩٦٧ ـ دار إحياء التراث بيروت .

جامع العلوم الملقب بدستور العلماء . لأحمد نكري ـ ط١/ ١٣٢٩ مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند .

جمع الجوامع (بحاشية البناني وتقريرات الشربيني) تاج الدين بن السبكي ـ دار إحياء الكتب العربية .

(ح)

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ـ ط/ ١٩٢٧ المطبعة الأزهرية ـ مصر .

حاشية العدوي على شرح أبي الحسن ، لرسالة ابن أبي زيد القيرواني ـ دار الفكر ـ د.ت .

الحدود ـ أبو الوليد الباجي ـ ط١٣٩٢ ـ ١٩٧٣ ـ نشر مؤسسة الزغبي ـ بيروت .

الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ فتحي الدريني ـ ط٣/ ١٩٨٤ ـ مؤسسة الرسالة

(خ)

خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ـ للدكتور فتحي الدريني .

الخلاصة في أصول الحديث ـ الحسين بن عبد الله الطيبي ـ تحقيق صبحي السامرائي ط/ ١٩٩١ ـ ١٩٧١ مطبعة الإرشاد ـ بغداد .

(د)

دروس في علم الأصول ـ محمد باقر الصدر ـ ط١٤١٠ ـ ١٩٨٩ .

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ـ برهان الدين أبو الفداء بن فرحون ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

(ر)

الرسالة ـ محمد بن إدريس الشافعي ـ تحقيق أحمد محمد شاكر ـ دون طبعة ولا تاريخ .

روضة الناظر وجنة المناظر ـ موفق الدين بن قدامة ـ ط٢/ ١٤٠٢ ـ ١٩٨٤ .

(ز)

زاد المعاد في هدي خير العباد ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق وتخريج شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط ـ ط١٤/ ١٤١١ ـ ١٩٩٠ مؤسسة الرسالة .

زكاة الأموال ـ محمد العربي الخطابي ـ ط٢/ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ .

(س)

سد الذرائع في الشريعة الإسلامية ـ محمد هشام البرهاني ـ ط١/ ١٩٨٥ ـ مطبعة الريحاني ـ بيروت .

سلاسل الذهب ـ بدر الدين الزركشي ـ تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي ط١/ ١٤١١ ـ ١٩٩٠ الناشر مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة .

سلم الوصول لشرح نهاية السول (على هامش نهاية السول للإسنوى) ـ محمد بخيت المطيعي عالم الكتب ـ القاهرة .

السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة ـ أبو بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي ـ

تحقيق الدكتور علي سامي النشار ـ ط١/ ١٤٠١ ـ ١٩٨١ دار الثقافة ـ البيضاء .

السير ـ أبو إسحاق الفزاري ـ دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ـ ط١/ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة .

السيرة النبوية ـ عبد الملك بن هشام ـ دار الفكر ـ القاهرة .

(ش)

الشافعي ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ د .ت .

شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال ـ عز الدين بن عبد السلام ـ تحقيق إياد خالد الطباع ـ ١/ ١٤١٠ ـ ١٩٨٩ .

شرح تنقيح الفصول ـ شهاب الدين القرافي ـ ط١/ ـ١٩٧٣ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ـ منشورات مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر .

شرح صحيح مسلم ـ شرف الدين النووي ـ دار الفكر بيروت .

شرح السنة ، للبغوي ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش ـ ط٢/ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ نشر المكتب الإسلامي ـ بيروت .

شرح القواعد الفقهية ـ لأحمد الزرقاء ـ ط١/ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ـ دار الغرب الإسلامي .

الشرح الكبير ـ أبو البركات الدردير ـ ط١٩٢٧ ـ المطبعة الأزهرية ـ مصر .

شرح الكوكب المنير ـ لابن النجار ـ تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد ط١/ ١٩٨٧ .

شرح اللمع ـ أبو إسحاق الشيرازي ـ تحقيق عبد المجيد تركي ـ ط١/ ١٩٨٣ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت .

شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ـ أبو حامد الغزالي ـ تحقيق حمد الكبيسي ـ ط/ ـ١٩٧١ مطبعة الإرشاد ـ بغداد .

الشورى ـ الدكتور محمود الخالدي ـ ط١/ ١٩٨٤ ـ ١٤٠٤ .

الشورى في الإسلام ـ الدكتور حسن هويدي ـ ط/ ١٣٩٥ ـ ١٩٧٥ مكتبة المنارة الإسلامية ـ الكويت .

(ص)

صحيح ابن حبان ـ أبو حاتم محمد بن حبان السبتي ـ ترتيب ابن بلبان الفارسي ـ تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين أسد ـ ط١/ ١٩٨٤ ـ مؤسسة الرسالة .

صحيح مسلم ، مع شرح النووي .

(ض)

ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين ، بنيونس الوالي ـ بحث مرقون ـ خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط .

ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، محمد سعيد رمضان البوطي ـ ط٤/ ١٩٨٢ مؤسسة الرسالة .

ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ـ عبد الرحمن حبنكة الميداني ـ دار القلم ـ دمشق ـ بيروت ١٩٧٥ ـ ١٣٩٥ .

(ط)

طبقات الشافعية الكبرى ـ تاج الدين بن السبكي ـ ط١/ المطبعة الحسنية المصرية .

الطبقات الكبرى ـ محمد بن سعد ـ ط١٣٧٦ ـ ١٩٥٧ ـ دار صادر ودار بيروت .

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ لابن قيم الجوزية ـ دار إحياء العلوم ـ بيروت د.ت .

(ع)

عارضة الأحوذي في شرح صحيح الترمذي ـ أبو بكر بن العربي ـ دار الفكر .

العقائد بشرح التفتازاني ـ عمر بن محمد النسفي ـ ط/ ١٣١٣ المطبعة العثمانية ـ إسطنبول .

العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ أبو بكر بن العربي ـ ط٣/ ١٣٦٨ ـ ١٩٤٩ ـ دار المعارف ـ مصر .

(غ)

غمز عيون البصائر ، شرح الأشباه والنظائر ـ أحمد بن محمد الحموي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ١٤٠٥ .

(ف)

فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ لابن حجر العسقلاني ـ مكتبة الرياض الحديثة .

الفرق بين الفرق ـ عبد القاهر البغدادي ـ ط١/ ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت .

الفروق ـ شهاب الدين القرافي ـ عالم الكتب ـ بيروت .

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ـ مطبعة محمد علي صبيح ـ مصر ، ١٩٦٤ ـ ١٣٨٤ .

فضائح الباطنية ـ أبو حامد الغزالي ـ تحقيق : عبد الرحمن بدوي ـ دار الكتب الثقافية ـ الكويت .

الفقه الإسلامي وأدلته ـ وهبة الزحيلي ـ ط٢/ ١٩٨٤ ـ دار الفكر دمشق .

فقه الزكاة ـ يوسف القرضاوي ـ ط٨/ ـ ١٩٨٥ مؤسسة الرسالة .

الفقيه والمتفقه ـ الخطيب البغدادي ـ تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري/ ١٩٧٥ دار إحياء السنة النبوية .

الفهرست ـ محمد بن إسحاق بن النديم ـ ط/ ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ دار المعرفة ـ بيروت .

فواتح الرحموت ـ بهامش المستصفى ـ نظام الدين الأنصاري ـ دار الفكر ـ بيروت .

في فقه التدين ـ الدكتور عبد المجيد النجار ـ سلسلة كتاب الأمة (٢٢) ـ ط١ نشر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر ـ ١٤١٠ .

(ق)

القاموس المحيط ، للفيروز أبادي ـ ط٢ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ د . ت .

القاموس الفقهي ـ سعدي أبو حبيب ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٩٨٢ ـ ١٤٠٢ .

قضية المنهجية في الفكر الإسلامي ـ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ـ نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ سلسلة رسائل إسلامية (٤) .

القواعد ـ ابن رجب الحنبلي ـ مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض .

قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ عز الدين بن عبد السلام ـ دار المعرفة ـ بيروت .

قواعد الفقه ـ أبو عبد الله المقري ـ تحقيق محمد الدردابي ـ أطروحة دكتوراه مرقونة بدار الحديث الحسنية ـ الرباط .

القواعد النورانية الفقهية ـ تقي الدين ابن تيمية ـ ط/ ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ ـ دار المعرفة ـ بيروت .

القواعد والفوائد الأصولية ـ أبو الحسن علاء الدين بن اللحام الحنبلي ـ ط١/ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ ـ دار الكتب العلمية بيروت .

(ك)

الكافي في فقه أهل المدينة ـ أبو عمر يوسف بن عبد البر ـ محمد ولد ماديك ـ ط٢/ ١٩٨٠ ـ مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض .

كتاب السير ـ أبو إسحاق الفزاري ـ دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ـ ط١ ـ مؤسسة الرسالة ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧ .

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ــ محمود بن عمر الزمخشري ط٢/ ١٣٧٣ ـ ١٩٥٣ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة .

كشف المغطى من الألفاظ والمعاني الواقعة في الموطا ــ محمد الطاهر بن عاشور ط/ ١٩٧٦ .

الكفاية في علم الرواية ـ الخطيب البغدادي ـ ط/ ١٣٥٧ ـ حيدر أباد الدكن .

كيف نتعامل مع السنة النبوية ـ يوسف القرضاوي ـ دار المعرفة ـ الدار البيضاء .

(ل)

لسان العرب ، لابن منظور ـ دار صادر بيروت .

(م)

مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ــ عبد الحكيم السعدي ــ ط/ ١٩٨٦ ــ دار البشائر الإسلامية ـ بيروت .

مجموع فتاوى ابن تيمية ـ تقي الدين ابن تيمية ـ مكتبة المعارف ـ الرباط .

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ــ عبد الحق بن عطية ــ ط١/ نشر وزارة الأوقاف المغربية .

المحصول في علم الأصول ـ فخر الدين الرازي ـ ١٩٨٨ ـ ١٤٠٨ دار الكتب العلمية بيروت

المحلى ـ ابن حزم الأندلسي ـ منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ــ بيروت

مختارات من فتاوى الزكاة ـ ط١/ ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥ بيت الزكاة ـ الكويت .

مختصر الصواعق المرسلة ، لابن القيم ـ مكتبة الرياض ـ ١٣٤٩ .

المدخل الفقهي العام ـ مصطفى أحمد الزرقا ـ ط١٠/ ١٩٦٨ ـ دار الفكر دمشق .

المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس ـ دار الفكر ـ د .ت .

مراتب الإجماع ، لابن حزم ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨ .

مسالك الدلالة في شرح متن الرسالة ـ أحمد بن الصديق ـ دار الفكر .

المستصفى ـ أبو حامد الغزالي ـ دار الفكر .

مسلم الثبوت (بهامش المستصفى) ـ محب الله بن عبد الشكور ـ دار الفكر بيروت .

مسند الإمام أحمد ـ تحقيق أحمد محمد شاكر ـ ط٣/ ١٣٦٨ ـ ١٩٤٩ دار المعارف ـ مصر .

المسودة في أصول الفقه ـ لآل تيمية ـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ـ دار الكتاب العربي بيروت .

مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ، لعبد الوهاب خلاف ـ ط٣ ـ دار القلم ـ الكويت .

المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ـ تحقيق حبيب عبد الرحمن الأعظمي ـ المكتب الإسلامي بيروت ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢ .

المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ـ مصطفى زيد ط٢/ دار الفكر الإسلامي .

المعالم الجديدة للأصول ـ محمد باقر الصدر ط٣/ ١٤٠١ ـ ١٩٨١ـ دار التعرف للمطبوعات ـ بيروت .

معالم السنن بهامش سنن أبي داوود ـ أبو سليمان الخطابي ـ تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد ـ ط١/ ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ دار الحديث ـ حمص .

المعتمد في أصول الفقه ـ أبو الحسين البصري ـ تقديم وضبط الشيخ خليل الميس ط١/ ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ـ دار الكتب العلمية بيروت .

معجم متن اللغة ـ أحمد رضا ـ ط/ ١٣٧٧ ـ ١٩٥٨ـ دار مكتبة الحياة بيروت .

المعجم الفلسفي ـ جميل صليبا ـ ط١/ ـ١٩٧٣ دار الكتاب اللبناني .

معرفة علوم الحديث ـ الحاكم النيسابوري ـ ط١/ ١٤٠٦ ت ١٩٨٦ ـ دار إحياء العلوم بيروت .

المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب ـ أبو العباس الونشريسي ـ تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي ـ نشر وزارة الأوقاف المغربية .

المغني في أصول الفقه ـ جلال الدين الخبازي ـ تحقيق د . محمد مظهر بقا ـ ط١/ ١٤٠٣ .

مفاتيح الغيب ـ فخر الدين الرازي ـ ط٢/ ١٣٢٤ ـ المطبعة العامرة الشرقية .

مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ـ الشريف التلمساني ـ دار الكتاب العربي ـ مصر .

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ـ ابن قيم الجوزية ـ دار الكتب العلمية بيروت .

المفردات في غريب القرآن ـ الراغب الأصفهاني ـ تحقيق محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت .

مقاصد الشريعة الإسلامية ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ ط٣/ ١٩٨٨ـ الشركة التونسية للتوزيع .

ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية ـ عدنان النحوي ـ دار الإصلاح للطبع والنشر ـ الدمام .

الملل والنحل ، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ـ الشهرستاني/ ١٣٩٣ ـ ١٩٦٤ ـ مطبعة محمد علي صبيح مصر .

منتقى الأخبار في أحاديث سيد الأخيار ـ مجد الدين ابن تيمية ـ تحقيق محمد حامد

الفقي ط٢/ ١٣٩٣ ـ ١٩٧٥ دار الفكر .

منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ـ ابن الحاجب ط١/ ١٩٨٥ ـ دار الكتب العلمية بيروت .

المنخول من تعليقات الأصول ـ أبو حامد الغزالي ـ تحقيق محمد حسن هيتو ـ ط١/ ١٩٨٠ ـ دار الفكر دمشق .

منهاج الوصول إلى علم الأصول ـ ناصر الدين البيضاوي ـ ط١/ ١٩٨٤ ـ دار الكتب العلمية بيروت .

المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل ـ الدكتور فاروق حمادة ـ ط١/ ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢ مكتبة المعارف ـ الرباط .

الموافقات ـ أبو إسحاق الشاطبي ـ تحقيق عبد الله دراز ـ دار المعرفة بيروت .

الموطأ ـ مالك بن أنس ـ تصحيح وتخريج ـ محمد فؤاد عبد الباقي ـ مطبعة دار إحياء الكتب العربية .

(ن)

نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ـ ابن حجر العسقلاني ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة .

النسخ في القرآن الكريم ـ مصطفى زيد ـ ط٣/ ١٩٨٧ ـ دار الوفاء ـ المنصورة .

نشر البنود على مراقي السعود ـ عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي ـ نشر وزارة الأوقاف المغربية .

النظام السياسي في الإسلام ـ للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس .

النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح ـ محمد الطاهر بن عاشور ـ ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا تونس .

نظرية الإسلام وهديه ـ أبو الأعلى المودودي ت ط/ ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠ مؤسسة الرسالة ـ

نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ـ الدكتور محمد الروكي ـ بحث مرقون (أطروحة دكتوراه) ـ بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط .

نظرية الضرورة الشرعية ـ وهبة الزحيلي ت ط٤/ ١٩٨٥ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت .

نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ـ حسين حامد حسان ـ ط١/ ١٩٨١ .

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ـ أحمد الريسوني ط١/ ١٩٩١ ـ نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

نقد مراتب الإجماع ـ تقي الدين ابن تيمية ـ منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت .

نهاية السول في شرح منهاج الوصول ـ الإسنوي ـ ط/ ١٩٤٣ عالم الكتب القاهرة .

نيل الابتهاج بتطريز الديباج ـ أحمد بابا السوداني التنبكتي ـ دار الكتب العلمية بيروت .

(و)

الوصول إلى الأصول ـ شرف الدين سلام أبو الفتح أحمد بن على برهان ــ تحقيق الدكتور عبد الحميد على أبو زنيد ـ ط١/ ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ مكتبة المعارف الرياض .

بالفرنسية :

أطروحة دكتوراه للأستاذة الدكتورة فضلي عائشة ـ خزانة كلية الطب بالرباط ، سنة ١٩٨٥ .

معدل الحمل العادي (La duree moyenne de la grossesse normale)



فهرس الآيات القرآنية

سورة آل عمران

الآية	الصفحة

الآية	الصفحة
	٢٦

فهرس الأحاديث النبوية

(أطراف الأحاديث تليها أرقام الصفحات في الكتاب ،

حسب ترتيب ورودها في الكتاب)

طرف الحديث	الصفحة
جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : إني رأيت الهلال	٢٨٤
لك الأجر : (مرتين)	٢٨٤
قوموا إلى سيدكم	٣٠٠
من أحب أن يتمثل الرجال له قياما	٣٠١
لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له	٣٠٢
إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث	٣٠٦
حديث الأعرابي الذي بال في المسجد	٣٠٦
لا يقضين الحاكم بين اثنين وهو غضبان	٣٠٨
حديث قضاء النبي ﷺ بين الزبير وخصمه الأنصاري	٣٠٨
الثلث والثلث كثير	٣٠٩
إذا بعت من أخيك تمرا فأصابتها جائحة	٣١٠
العباس سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته	٣١٦
إذا ضن الناس بالدينار والدرهم	٣٨٧
ترخيص النبي ﷺ في الكذب ، في حالات	٣٩٨
الحرب خدعة	٣٩٧
حديث الحجاج بن عِلاط حين استأذن في الكذب لتخليص ماله من المشركين	٣٩٨
لعن الله الراشي والمرتشي	٣٩٩
أما أبو جهم فلا يضع عصاه	٤٠١
ائذنوا له بئس أخو العشيرة	٤٠٢
إن من شر الناس من اتقاه الناس لشره	٤٠٢

طرف الحديث	الصفحة



فهرس القواعد الفقهية والأصولية

حسب تسلسل ورودها في الكتاب

القاعدة الفقهية	الصفحة
مقتضى رحمة الشرع تحصيل المصالح الكثيرة الغالبة ، وإن لزم من ذلك مفاسد قليلة نادرة	١٧٣
كل مجتهد في الظنيات مصيب	١٧٩
الحق واحد ، ومن حكم بغيره فقد حكم بغير الحق	١٩٥
كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد	٢٠٦
القواطع لا اجتهاد فيها	٢١٨
الإثم لا يكون إلا مع القصد والعمد	٢١٨
المجتهد يخطئ ويصيب	٢١٩
لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأحوال	٢٢٠
الحق قديم لا يبطله شيء	٢٢١
إذا تعذر اليقين والضبط عُمل بالتقريب والتغليب	٢٣١
يُعمل بالظن الراجح ما لم يعارضه دليل أقوى	٢٣٢
القرآن يثبت بالنقل المتواتر ولا يثبت بالنظر والاستدلال	٢٤٣
ما يُطلب فيه القطع لا يَثبت بالقياس	٢٤٤
العمل بالظنيات أصل مقطوع به	٢٤٤
أصول الشريعة لا بد أن تكون قطعية	٢٤٥
العمل بالغالب أصل مقطوع به نقلا وعقلا	٢٤٥
الأصول لا تثبت بالظنون	٢٤٧
أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية	٢٤٨
الأمور بمقاصدها	٢٤٨

القاعدة الفقهية	الصفحة

القاعدة الفقهية	الصفحة
اليسير معفو عنه	٣٠٥
النقص اليسير مغتفر	٣٠٥
القليل مع الكثير كالعدم	٣٠٥
ما لا يُحَدُّ ضابطه لا يجوز تعطيله ، ويجب تقريبه	٣٠٩
ما لم يرد فيه الشرع بتحديد ، يتعين تقريبه بقواعد الشرع	٣٠٩
الثلث آخر حد اليسير وأول حد الكثير	٣١٠
الرخصة تمنح لأسبابها وتقدر بقدرها	٣١٧
لا ضرر ولا ضرار	٣١٩
الغرر اليسير مغتفر	٣١٩
ما لا تخلو البيوع عنه ولا يجتنب إلا بإفساد ومشقة مغتفر	٣٢٠
الميسور لا يسقط بالمعسور	٣٢١
الوزن لا يفترق فيه اليسير من الكثير	٣٢٣
المصلحة تعتبر مصلحة بغلبة الصلاح والنفع فيها ، والمفسدة تعتبر مفسدة بغلبة الفساد والضرر فيها	٣٣١
الحكم بالخيرية والشَّرِّية إنما يعتبر فيه الأغلب والأكثر	٣٣١
المصالح الخالصة عزيزة الوجود	٣٣٥
الضرورات تبيح المحظورات	٣٤٢
الحاجات تنزل منزلة الضرورات	٣٤٢
الأوامر تتبع المصالح والنواهي تتبع المفاسد	٣٤٤
الطاعة والمعصية إذا أنتجت من المصالح والمفاسد أمرا كليا ضروريا ،	٣٤٥

القاعدة الفقهية	الصفحة

القاعدة الفقهية	الصفحة



فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

